DELL'ESSERE E DEL CONOSCERE

MEMORIA
DI
ANNIBALE PASTORE

Approvata nell'adunanza del 1° Gennaio 1911.

INTRODUZIONE

Dalla metà del secolo XIX ai giorni nostri il pensiero filosofico italiano ci offre uno spettacolo commovente.

Nell'eroico periodo della rivoluzione, fattosi strumento ed arma politica come ogni altro prodotto della grande anima italiana, paga il suo debito alla patria con sì alte prove di devozione e d'ingegno che destano l'ammirazione e il plauso del mondo civile. Redenta la patria, rinnova le sacre tradizioni della nostra storia e si ritempra colla materna potenza. Acquistata piena coscienza di sè, si mette in rapido contatto col pensiero straniero, importa il positivismo dalla Francia, l'evoluzionismo dall'Inghilterra, il criticismo e l'idealismo dalla Germania e coraggiosamente si volge all'ardua impresa dell'interpretazione. Acquistata coscienza del pensiero europeo, con febrile impazienza, assimila quanto può, respinge l'eterogeneo, moltiplica il passato col presente, e così arriva al termine del secolo in cui, sciolto il voto politico dei suoi martiri, raccolti i frutti filosofici della storia e della vita, ricco d'esperienza di meditazione e di entusiasmo, saluta finalmente l'alba di una nuova età. Quanto cammino nel breve giro di cinquant'anni! Ma, in questa nuova età, qual ideale, qual dovere, qual cómpito spetta ai pensatori italiani eredi di così prodigioso rinnovamento?

Se si bada ai caratteri essenziali delle più importanti ed attuali ricerche di filosofia teoretica, molto facilmente si possono distinguere due vie.

Nell'una, seguìta di preferenza dagli uomini più inspirati, si abbandona quasi ogni riguardo ai contributi delle scienze e si cerca unicamente di reagire all'empirismo naturalistico che ha imperato nella seconda metà del secolo XIX, affidandosi alle grandi ali del misticismo e dell'idealismo. Nell'altra, seguìta di preferenza dagli uomini più riflessivi, si cerca di mostrare la natura e il valore filosofico di quel vivo

Digitized by Google

moto di revisione critica dei principj e dei metodi che fu inaugurato in tutte le scienze esatte e di dare per tal modo alla filosofia un fondamento ed un metodo logico ben sicuro, su cui e con cui si possano poi costruire liberamente i varj sistemi reclamati dai bisogni della nuova età.

Nel primo indirizzo la filosofia teoretica non rinunzia all'arbitrario ma più geniale soccorso della poesia; nel secondo non dispera dell'aiuto della logica. Anzi, se ben si consideri, il vero fatto di capitale importanza che chiarisce e giustifica da solo tutto l'atteggiamento modernissimo della scienza verso la filosofia è niente altro che il trionfo della logica. Della logica però, intendo dire, non solo come esercizio di ragione, ma sopratutto come tipo di scienza. Non è difficile invero dimostrare che la logica è il musagete implicito di tutto il presente orientamento filosofico, sia dello scientificismo antidealistico sia dell'idealismo antiscientifico (1). Ciò posto, non si vorrà negare che anche la filosofia teoretica dei giorni nostri ha urgente bisogno di un esame logico e d'una revisione critica dei suoi principj e dei suoi metodi di ricerca e di sistemazione e che questo lavoro di esame e di revisione logica dei fondamenti della filosofia teoretica, che tosto o tardi non mancherà d'essere affrontato dalla critica, non sarà che il prolungamento di quel largo e fecondo moto di purificazione logica che fu inaugurato analogamente nelle scienze. Ma che già si sia cercato in modo esplicito, all'entrare del nostro secolo, di costituire i principj della filosofia teoretica in organismo logico per servire agli scopi del puro conoscere cioè del pensiero del pensiero, non è a mia conoscenza; benchè non si possa negare che questa impresa è fra i desiderj d'una perfetta filosofia.

***

Ho cercato appunto nel presente lavoro di sodisfare almeno in parte a cotesto bisogno, esponendo in brevissimo compendio i fondamenti della dottrina dell'essere e del conoscere nelle loro specie, nei loro rapporti, nel loro valore e nella loro sintesi dal punto di vista della speculazione dell' universale, per facilitare l'opera dell' analisi logica imminente e dell'ulteriore elaborazione sintetica dell'Ontologia e della Gnoseologia a cui saranno dedicate altre Memorie. Ma, prima di esporre i risultati delle mie ricerche, mi sembra non inutile avvertire ch'io mi sono accinto alla modesta fatica di apportare un po' d'ordine e di rigore nelle istituzioni d'una disciplina così importante, studiandomi quasi sempre di anteporre all'originalità qualsivoglia del mio pensiero, la cura della chiarezza, della precisione e della brevità, ch'io ritengo massimamente indispensabili al progresso della filosofia. Io sono invero profondamente convinto che i filosofi teoretici dei giorni nostri devono con ogni sforzo reagire alla puerile manìa d'un'assoluta originalità. La speculazione non progredisce sporadicamente. Quindi, per rispettare l'esigenza storica e logica della continuità integrativa della filosofia, proposi i lineamenti d'una nuova concezione teoretica che muove dai sistemi precedenti come uno sviluppo ulteriore della speculazione. Tuttavia, affinchè

(1) Intendo dire di quell'idealismo che è antiscientifico e in genere d'ogni idealismo se e in quanto sia tale.

Digitized by Google

si possa apprezzare la relativa novità che rischiara la posizione e l'interpretazione contemporanea di questo problema, recai in mezzo, a suo tempo, i principali sistemi dell'essere e del conoscere che hanno tentato di porgere una risposta sodisfacente dal punto di vista che ci interessa e approfittai ogni tanto dell'occasione per rettificare alcuni errori che non sono ancora stati posti a bastanza in luce dalla critica.

A por mano a questo compendioso saggio di teoretica, che deve essere considerato come una propedeutica ai massimi problemi della speculazione, mi condusse in modo particolare la breve nota precedente " sull'origine delle idee in ordine al problema dell'universale „ (1); giacchè in essa io mi sono occupato solamente d'una specie di idee universali e precisamente di quelle alle quali si dice che dia luogo il processo della così detta induzione matematica. Solo di passaggio furono aggiunte alcune considerazioni sui sistemi storici relativi all'origine delle idee e solo schematicamente furono proposti i principj d'una nuova dottrina sulla natura e l'origine essenzialmente deduttiva degli universali corrispondenti ai rapporti costanti così del pensiero come della realtà e sulle condizioni per le quali ne diviene possibile la conoscenza. Qui invece si affronta con maggiore ampiezza tutto il problema dell'essere e del conoscere e si ripiglia in modo generale il problema delle categorie della necessità e dell'universalità così naturale come razionale e infine il problema del valore della conoscenza, anche di fronte alla concezione pratica della vita che vien chiarita col breve cenno sulla morale prometea, sempre coll'unico intendimento di contribuire colle mie poche forze al progresso della filosofia teoretica italiana tanto sbattuta ai giorni nostri e tanto più bisognosa d'aiuto quanto è più profondo il male che la travaglia.

In particolare, nel I Cap., giustifico la distinzione dell'essere e del conoscere e sostengo l'utilità che alcune questioni teoretiche e sopratutto gnoseologiche vengano trattate analiticamente. Inoltre stabilisco per ordine le proposizioni fondamentali del primo teoretico che si risolve nelle diverse specie dell'essere (variabili indipendenti, variabili dipendenti e universale) e del conoscere (esperienza, scienza e filosofia) e definisco le proprietà caratteristiche di ciascuna.

Nel Cap. II dimostro che le diverse specie del conoscere non procedono da una sola; criticando in proposito le teorie del Kant, del Rosmini e dell'Ardigò. Quindi esamino il fondamento delle categorie di universalità e di necessità, cioè se vi siano diverse specie di queste categorie corrispondenti alle diverse specie dell'essere e del conoscere e concludo che solo delle variabili dipendenti. Donde risulta l'universalità e la necessità della scienza. Finalmente indago se vi sia differenza essenziale fra i caratteri della cognizione sperimentale e quelli della cognizione analitica e concludo che il divario non consiste in una diversità di valore, perchè tutti i prodotti scientifici valgono egualmente, ma in un divario di mezzi.

Nel Cap. III applico di mano in mano i risultati ottenuti nella discussione precedente e dimostro che c'è modo di sostenere gnoseologicamente un oggettivismo parziale fondato sul principio della necessità naturale e un soggettivismo parziale

(1) *Sull'origine delle idee in ordine al problema dell'universale.* Reale Accademia dei Lincei. *Rendiconti*, Vol. XVIII, fasc. 6°, 1909.

Digitized by Google

fondato sul principio della necessità razionale e quindi anche un subobjettivismo speculativo che si presenti come la conciliazione d'entrambi.

Nel Cap. IV dichiaro sommariamente l'universale dell'infinita verità.

Nel Cap. V rielaboro il principio della libertà morale con alcuni criterj desunti da una nuova interpretazione critica delle prove del determinismo e dell'indeterminismo, applico le tre specie del conoscere ai criterj direttivi dell'umana condotta, spiego l'origine delle due illusioni fondamentali della coscienza empirica, l'utilità e i limiti della coscienza scientifica e filosofica e finalmente traccio le principali linee della morale prometea in cui propriamente si attua, a mio avviso, la dignità e la sintesi suprema della coscienza morale.

Nella conclusione si riassumono brevemente, ancora una volta, i risultati del presente lavoro.

***

Si è spesso notato che i sistemi teoretici o rovinano nell'esagerazione d'un principio esclusivo sacrificando i principj opposti che sono dedotti dalle varie specie dell'essere e del conoscere, o sono incapaci di comporre armonicamente i principj con una concezione che resista agli assalti della critica. Il sistema teoretico dell'essere e del conoscere, concepito nel senso rigoroso che si farà noto, vorrebbe evitare questa difficoltà lasciando che ogni specie si svolga liberamente senza rompere l'equilibrio del tutto. In particolare si vedrà che la soluzione proposta in ordine alle idee di necessità e di universalità, mentre si oppone risolutamente così all'empirismo come all'innatismo d'ogni scuola, d'altra parte non si riduce alla soluzione ambigua dell'eclettismo.

Così sarà superato definitivamente anche il Rosminianismo che troppi affettano di ignorare benchè sia il più grandioso se non l'ultimo sforzo, non escluse le recenti manifestazioni del positivismo, del contingentismo, dell'immanentismo, del neoidealismo e del prammatismo, compiuto nella filosofia teoretica dei tempi nostri per fornire una soluzione possibile al problema dell'origine delle idee.

Invero il Rosmini nel suo " Nuovo Saggio sull'origine delle idee „ confutando nel I volume le teorie false per difetto, cioè perchè non assegnano alle idee una sufficiente cagione (Locke, Condillac, Reid e Dugald-Stewart), e quelle false per eccesso, cioè perchè assegnano alle idee una cagione soverchia (Platone, Aristotele, Leibniz e Kant), e nel II volume riducendo " quanto vi può essere di innato nella mente dell'uomo al *menomo* possibile „ e sforzandosi di " mostrare come questo poco sia tuttavia sufficiente a spiegare completamente l'origine di tutte le nostre idee „ (R., *op. cit.*, I, pag. 378), ha tentato invano di superare la difficoltà proposta, perchè anche la sua teoria è falsa per eccesso e si demolisce con le stesse armi che egli ha rivolto contro le teorie superflue che l'hanno preceduta. Quindi il lettore vedrà, o almeno lo spero, che solo colla presente ipotesi resta possibile da un lato accettare una parte della veduta scettica che si fonda sulla contingenza e sulla varietà infinita dei fatti, dall'altro confutare lo scetticismo sul terreno della necessità e dell'universalità e sul valore oggettivo della scienza. Ma i sistemi precedenti a quello

Digitized by Google

che qui si difende non hanno neppure sospettato che gli avversarj potessero sfuggire la stretta del loro dilemma, rifugiandosi in altre possibilità. Dunque è a pena necessario indicare che la novità del presente sistema apparirà evidente soltanto se si vorranno tenere davanti gli occhi queste relazioni. Con questa materia io confido di poter rendere piena e convincente ragione di alcune mie affermazioni accennate anche in altre opere rispetto la natura e l'ufficio dell'esperienza dell'esperimento del calcolo e del pensiero filosofico, cioè i nuovi principj del metodo sperimentale e analitico e l'idea dell'infinita verità, intorno alle quali sarebbe omai tempo che si cominciasse a deporre tante false prevenzioni. È vero che l'argomento di queste meditazioni fa rinascere alcune difficoltà che non isfuggirono punto agli antichi ma furon dichiarate ben morte dai novatori più accreditati dei tempi nostri; e questo servirà ad aggravare l'immenso discredito che si getta ora sistematicamente su tutte le speculazioni che accennino a collegarsi colle dottrine tradizionali della filosofia. Se non che gli amici della verità sanno che la speculazione pura chiede da essi una cosa sola, cioè che camminino nel suo lume. Quindi è sperabile che essi sapranno anche valutare secondo verità quelle dottrine che debbono le sembianze di nuove solo all'abbigliamento specioso che le adombra, benchè occupino così largamente l'opinione pubblica.

***

Il momento è critico anche dal punto di vista morale, perchè anche qui l'opinione si lascia guidare quasi solo dal miraggio della novità o da secondi fini. Ne segue che la concezione filosofica del sapere e dell'agire si altera e si corrompe profondamente e sempre più si diffonde il funesto pregiudizio che alla così detta ragion pratica debba venire interamente soggetta la ragion pura. Questo principio rovescia affatto il senso filosofico nonchè ragionevole della vita e, se non sarà combattuto energicamente, ci darà senza dubbio una prossima generazione di sofisti; mentre non è così facile prevedere la nascita d'un altro Socrate disposto a bere eroicamente la cicuta per demolirli.

Nel corso dell'opera si diranno le ragioni per cui il più elevato pensiero teoretico moderno, nella questione massima del conoscere e del volere, si trova quasi ancora al punto di Spinoza, di Kant e di Hegel. Ma potesse almeno prevalere nel nostro paese lo spirito di questi enormi pensatori là dove regna sovrana la pseudocritica che ha smarrito il senso del coraggio speculativo per darsi in mano allo spregevole dilettantismo della chiacchera, della insincerità e della barbarie e sbarrare le vie dell'avvenire a quegli animosi che intendono al rinnovamento della filosofia.

Digitized by Google

CAPITOLO I.

Del primo teoretico e delle diverse specie dell'essere e del conoscere.

1. Nell'universale realtà si distinguono intuitivamente due termini: l'essere e il conoscere, i quali differiscono fra loro, come si vedrà più innanzi, per più riguardi, ma specialmente per questo che dove il primo è quello che è e diventa quello che diventa, il secondo assume valori determinati in corrispondenza agli stati e alle variazioni del primo e con più serie caratteristiche di simboli ne rappresenta, entro certi limiti, la funzione. Lo stato e lo sviluppo della conoscenza rispondono per tal guisa alle esigenze strumentali e, in un certo senso, linguistiche d'un simbolismo qualunque e sodisfano alla legge generale dell'economia del lavoro. Si potrebbe anzi dire che, entro certi limiti, il simbolismo conoscitivo è la curva dell'essere a cui si riferisce, la quale si potrebbe valutare perfettamente col calcolo ed esprimere in un'equazione se fossero note tutte le condizioni necessarie e sufficienti del sistema.

2. Trattandosi di questioni di importanza capitale non sarà superfluo uno schiarimento. S'è parlato di limiti. È palese invero che, mentre l'essere è una grandezza capace di assumere a suo arbitrio qualunque valore variabile all'infinito, al *nostro* conoscere invece non possiamo dare che tutti i valori compresi tra due numeri determinati, e inoltre solo per alcuni di questi valori compresi fra i due punti che segnano i limiti estremi della nostra conoscenza, possiamo pensare risoluta l'equazione data fra i due mondi. Questa considerazione può far vedere come ad incrementi infinitesimi (positivi o negativi) dell'essere variabile non corrispondano in modo continuo incrementi infinitesimi della funzione del conoscere. Finalmente gioverà fin d'ora osservare che, data la straordinaria complicazione della funzione conoscitiva soggetta a mille influenze modificatrici e perturbatrici di effetto temporaneo o permanente, siamo ben lungi dall'ammettere che tutte le questioni gnoseologiche siano omai risolvibili sia col metodo geometrico sia col metodo algebrico, benchè parecchie cose utili si possano fare per questa via, che qui si omettono per non creare difficoltà al più dei lettori (1).

Rimane da aggiungere un'osservazione importante. Perchè il primo teoretico pone subito dogmaticamente la distinzione dell'essere e del conoscere? La ragione di questa distinzione precritica deve essere cercata nel fatto che senza alcun dubio i due sistemi sono in sè qualcosa di positivo e di qualitativamente irreducibile, perchè le difficoltà a cui andrebbe incontro un'esposizione teoretica assolutamente non dirimente sarebbero a dirittura insormontabili. La filosofia deve dunque di necessità partire da un'affermazione dogmatica e propriamente dall'affermazione distinta del-

(1) Come esempio di questioni gnoseologiche trattate analiticamente, cfr.: *Contributo alla teoria della conoscenza* [*Sopra alcune proprietà ottiche di un particolare piano isotropo e non omogeneo*]. Nota.

Digitized by Google

l'essere e del conoscere e delle varie specie di essi, benchè debba poi al fine convenire che il sistema dell'essere costituisce col sistema del conoscere sostanzialmente una unica realtà. Noi vedremo anzi che l'essere e il conoscere sono le due condizioni necessarie e sufficienti della serie e in guisa che, come ad ogni conoscere è immanente un essere, così ad ogni essere è immanente un conoscere. L'essere è la moltiplicità oggettiva cioè la materia; il conoscere è l'unità soggettiva o la forma. Inoltre ogni essere del nostro conoscere è già per sè medesimo tanto un essere cioè un oggetto (non io) quanto un conoscere cioè un soggetto (io) indirimibilmente. Ma di ciò a suo tempo. Devesi ora invece accettare senza ulteriore esame che il primo teoretico ponga subito dogmaticamente la distinzione dell'essere e del conoscere come *conditio sine qua non* del filosofare. Analogamente si ragioni per le distinzioni precritiche successive delle varie specie dell'essere e del conoscere. Infine si noti che come la nostra realtà non è tutta la realtà e come del pari la nostra conoscenza non è tutta la conoscenza, così non è assurdo presentare il nostro conoscere (di cui solo si tratta in questa Memoria) come un processo speculare dell'essere e, in una parola, come funzione dell'essere, capace di venir interpretata e determinata simbolicamente. Senza questa pregiudiziale, dirò meglio, senza questo amore dell'unificazione simbolica dell'universale realtà e dell'infinita verità, e senza la fede nella progressiva realizzazione di questo ideale, la filosofia è impossibile.

3. Ciò posto, in primo luogo, considerando l'essere dal doppio punto di vista statico e dinamico, rispondente alle due forme dello spazio e del tempo, per mezzo delle quali la coscienza primitiva attua la propria aspirazione all'unità, cioè come essere propriamente detto e come divenire; in secondo luogo, considerando l'essere dal doppio punto di vista fisico e psichico, cioè come si sdoppia sensibilmente e razionalmente l'universale realtà; in terzo luogo, considerando l'essere come la classe di tutte le quantità sia naturali, sia spirituali che *sono quello che sono* e che *diventano quel che diventano*, chiaramente si scopre che le quantità dell'essere in generale, sulle quali si esercita l'attività conoscitiva, si riducono a tre specie di conoscibili: le variabili indipendenti, le variabili dipendenti e l'universale; ciascuna delle quali è objetto di una specie caratteristica di conoscenza.

Le prime, come il vocabolo accenna, possono assumere valori arbitrariamente scelti e sono le cose e i fatti del mondo naturale sia dell'essere che del divenire, le sensazioni e le idee del mondo spirituale, analogamente.

Le seconde assumono valori determinati in corrispondenza a valori attribuiti alle variabili indipendenti e sono le relazioni costanti sia dell'essere che del divenire del mondo naturale e le relazioni costanti sia dell'essere che del divenire del mondo spirituale.

La terza costituisce l'intiero sistema delle variabili di tutta quanta la realtà. L'essere delle variabili indipendenti dà gli individui; l'essere delle variabili dipendenti dà i generi; l'essere del tutto dà l'universo.

Parallelamente, le conoscenze che si possono ottenere dall'attività conoscitiva esercitantesi sulle varie specie dell'essere si riducono a tre specie caratteristiche: l'esperienza, la scienza e la filosofia.

La prima è la conoscenza delle variabili indipendenti ed è duplice cioè sensibile e intellettiva; quella rivolta alle cose e ai fatti naturali sia dell'essere che del dive-

Digitized by Google

nire, organo il senso; questa rivolta alle sensazioni e alle idee analogamente, organo l'intelletto (1).

La seconda è la conoscenza delle variabili dipendenti ed è pure duplice cioè sperimentale e analitica, quella rivolta alle relazioni costanti naturali, organo l'esperimento; questa alle relazioni costanti razionali, organo il calcolo.

La terza è la conoscenza del tutto come uno cioè dell'universale e abbraccia la dottrina delle varie specie dell'essere, e la dottrina delle varie specie del conoscere, la dottrina del rapporto fra l'essere e il conoscere e la dottrina dell'infinita verità; organo la ragione nell'adempimento del suo còmpito supremo.

Da quanto s'è detto, l'essere si risolve in tre specie: nelle variabili indipendenti donde i singoli, nelle variabili dipendenti donde i rapporti costanti, e nell'universale cioè nel tutto. Investighiamo successivamente queste tre specie.

4. La prima specie dell'essere è costituita dai singoli. La distinzione di questa specie dipende dal fatto che la sua negazione ci porterebbe all'assurdo. Infatti tutti i tentativi universalistici che cercano di distruggere il valore d'ogni singolo in vantaggio dell'universale non riescono che a distruggere l'esperienza e la scienza. Inoltre l'universalismo che da un lato isola e moltiplica brutalmente gli universali e dall'altro afferma dogmaticamente che l'universale esaurisce l'essere, cade in contradizione con sè medesimo. Diconsi poi singoli sia le cose e i fenomeni esteriori variabili che appariscono nello spazio e nel tempo, sia le sensazioni e le idee, in genere le presentazioni immediate e le rappresentazioni mediate e gli stati e i fatti psichici di ogni natura che appariscono semplici in qualsivoglia grado o forma dell'umana conoscenza.

5. La seconda specie dell'essere è costituita dalle relazioni costanti. Anche la distinzione di questa seconda specie dell'essere dipende dal fatto che la sua negazione ci porterebbe all'assurdo. Infatti tutti i tentativi singolaristici che cercano di distruggere il valore d'ogni relazione costante in vantaggio del singolo non riescono che a distruggere l'esperienza e la scienza. Inoltre il singolarismo che, da un lato isola e moltiplica brutalmente i singoli, smembrando ogni fatto, ogni principio, ogni ragione possibile di serie costante, e dall'altro afferma dogmaticamente che il singolo esaurisce l'essere, cade in contradizione con sè medesimo. Per relazioni costanti intendo le variazioni dipendenti dei singoli sia dell'essere che del conoscere, vale a dire del tutto.

Secondo il linguaggio ordinario, le relazioni tra le cose e i fatti della natura esteriore od oggettiva si dicono fisiche o naturali, le relazioni fra le idee e i fatti della natura interiore o soggettiva si dicono psichiche o razionali.

Sarà bene osservare che queste relazioni costanti (che talora si diranno anche generi o funzioni dell'essere) non si devono confondere coi *tipi*, dei quali fu già lungo discorso nella filosofia; perchè i tipi sono nostre costruzioni ipotetiche e in

---

(1) Adelardo di Bath, nel libro " *de eodem et diverso* " espone la massima: *singulare sentitur, universale intelligitur*, cioè il senso coglie il singolo, l'intelletto coglie l'universale. Noto che l'errore della scolastica fu nella mancanza di critica epistemologica della seconda parte della massima. Invero non comprese che l'intelletto in genere coglie bensì i rapporti, ma che, solo per mezzo dell'esperimento e del calcolo, coglie i rapporti costanti.

Digitized by Google

tutti i casi essi sono almeno discutibili e non permanenti, essendo la loro presunta invariabilità almeno scrollata dalla ipotesi evolutiva che non si può respingere gratuitamente, o sono intesi come costruzioni mistiche o metafisiche, il che è semplicemente arbitrario. I rapporti costanti dell'essere dei quali si parla hanno ben altra origine conoscitiva e ben altro valore, perchè devono essere provati, come si vedrà, dal sapere scientifico cioè o coll'esperimento o col calcolo. Inoltre è ovvio che questi rapporti costanti non devono essere confusi cogli universali o generi intesi come sostanze o essenze reali dal realismo della scolastica, e, in pari tempo, devono venire distinti dagli universali del nominalismo e del concettualismo.

Per esempio, non si vuole parlare di quella *complexio* che il realista Remigio d'Auxerre dichiarava unità sostanziale, ma della relazione reale o ideale come semplice *connexio* universale e necessaria. Quindi se all'objezione mossa da Abelardo (concettualista) a Guglielmo di Champeaux (realista) " come una stessa sostanza possa portare accidenti diversi „ non fu trovata una risposta sodisfacente, per contro nella presente teoria si capisce benissimo come una stessa legge comporti infiniti modelli diversi ma egualmente veri, come si dirà meglio a suo luogo. In conclusione noi non seguiamo neppure Abelardo che entrò in mezzo tra Roscellino (nominalista) e Guglielmo di Champeaux (realista). Non siamo realisti, perchè se il realismo da un lato oltre gli individui colti col senso ammette la realtà degli universali appresi dal solo intelletto e per questo è dottrina in parte ragionevole, dall'altro è dottrina inaccettabile sia perchè mira solo a edificare una filosofia in servigio del domma covando il germe del panteismo, sia perchè ammette universali come sostanze o essenze reali e non già come pure connessioni provate scientificamente (1).

Non siamo nominalisti, perchè, fra l'altro, il nominalista nel suo odio contro l'universale come sostanza che egli chiama voce, non capisce la possibilità di ammettere altra realtà fuori della sensibile, mentre c'è la realtà del rapporto o connessione universale e necessaria o legge, provata o per esperimento o per calcolo, crede che gli individui esauriscano l'essere, distoglie la mente da ogni altra realtà da quella infuori che cade sotto i sensi e, in una parola, suppone che il rapporto reale sia soltanto una *cogitatio* o un *flatus vocis*. Non siamo concettualisti, perchè in fondo il concettualismo si rinchiuse nel nominalismo, mentre avrebbe potuto trovare una via di mezzo salutare, sostenendo la sussistenza intellettuale dei concetti, la loro natura *ad rem*, anzi *ad relationem*, la loro corrispondenza alle relazioni di sussistenza reale; senza notare che il concettualismo, con Abelardo, ignorò perfino come si possa dare la differenza negli accidenti.

6. La terza specie dell'essere è costituita dal tutto.

Come deve essere inteso teoreticamente questo tutto? Sorvolando per ora sulla dimostrazione, ammetteremo che il tutto deve essere essenzialmente concepito come serie di cui la moltiplicità (reale, materiale, variabile, objettiva, contingente, indeterminata, particolare, libera, ecc.) degli individui e l'unità (ideale, formale, invariabile,

(1) Per Adelardo di Bath gli universali sono l'indifferenza degli individui; per Gilberto Porretano sono *formae substantiales* o *nativae*, non separate però, ma concrete, che l'intelletto può astrarre coll'attenzione. Cfr. l'elenco delle opinioni intorno agli universali fatto da Giovanni di Salisbury.

Digitized by Google

subjettiva, necessaria, determinata, universale, imperativa, ecc.) della legge costituiscono le due condizioni necessarie e sufficienti; in modo conforme a quella dottrina che fu già esposta sommariamente trattando del valore teoretico della logica (1). Noi ci troviamo qui dinanzi ad una questione che appartiene tanto alla teoria della conoscenza, quanto alla metafisica; e chi voglia esagerare il valore delle distinzioni schematiche delle varie specie dell'essere, dianzi introdotte, crederà che questa concezione sia molto vicina a quella del realismo, per esempio, che distingue radicalmente e recisamente più modi di realtà. Ma non è così, perchè se ne distingue sostanzialmente. In primo luogo in quanto la distinzione introdotta delle varie specie dell'essere è una necessità imprescindibile, non tanto dell'essere quanto del conoscere (cfr. § 2). Infatti noi non possiamo pensare che dato il conoscere non sia dato l'essere, dato l'essere non sia dato il conoscere. In secondo luogo in quanto la distinzione introdotta della molteplicità materiale e objettiva degli individui e dell'unità formale e subjettiva dei rapporti costanti non erige una distinzione radicale di natura fra le due specie. Infatti una molteplicità materiale e objettiva è impensabile, come è impensabile un'unità puramente formale e subjettiva. Anche ammettendo per ipotesi che il così detto mondo degli individui e quello dei generi siano visibili da un punto di vista superiore al nostro, noi non possiamo in alcun modo ammettere che tali mondi si contemplerebbero astrattamente, il primo ad esempio come una moltiplicità divelta dall'unità e il secondo come un'unità estranea *toto coelo* alla moltiplicità; da un lato il regno mobile dei fatti, dall'altro il regno immobile delle leggi, isolati nella loro assoluta purezza.

Tali astrazioni sarebbero non solo inafferrabili ma assurde. Sempre l'unità dei rapporti costanti deve essere realizzata nella moltiplicità degli elementi, sempre ogni unità subjettiva deve essere afferrata in una moltiplicità objettiva. Dal che discende che l'objettivismo e il subjettivismo assoluti sono sistemi illusorj. La realtà è una sola, ma subjettiva e objettiva, materiale e formale, variabile e invariabile, particolare e universale, contingente e necessaria, indeterminata e determinata, molteplice ed una, indirimibilmente. E in favore di questa dottrina sta il fatto che, da un lato l'impulso del realismo, dall'altro l'impulso dell'idealismo e dei sistemi loro affini, non mai venuti meno in nessun tempo, non consentono di optare per uno soltanto dei due termini. Ed è di per sè evidente che questa impossibilità di rinunziare ad uno dei due possessi spirituali trae la sua virtù, non perchè serva agli scopi di un pensiero onestamente esitante o di qualche doppia coscienza bisognosa d'una formula protettiva (2), ma essenzialmente perchè si fonda sulla questione più vitale che possa mai dibattere la filosofia, cioè sulla controversia dei rapporti fra l'oggetto e il soggetto, o della coesistenza della moltiplicità e dell'unità nell'essere assoluto, contro cui vanamente cercò di difendersi tutta la filosofia della conoscenza razionale e segnatamente l'idealismo ontologico e il panlogismo (3). Il nostro principio ci con-

(1) *Il valore teoretico della logica.* Prolusione ad un Corso libero di Filosofia teoretica nella R. Università di Torino, 1910; in " Rivista di Filosofia „, Anno II, fasc. V.

(2) A. Chiappelli, *Dalla critica al nuovo idealismo*, pag. 134 ss.

(3) P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, pag. 279-346; 347-398. La presente concezione subobjettiva s'accosta in gran parte a quella del Martinetti. Le differenze specifiche e le convenienze saranno esposte nei prossimi saggi di Gnoseologia e di Ontologia.

Digitized by Google

duce quindi all'inevitabile conclusione che il molteplice e l'uno, l'oggetto e il soggetto, la materia e la forma, l'individuo e il genere, il contingente e il necessario, il particolare e l'universale non costituiscono più una contradizione insuperabile, dove si considerino come le due condizioni correali e conideali del tutto, inteso sia come essere sia come attività logica seriale che logicamente abbraccia i due mondi opposti, solo distinti per astrazione intuitiva.

La presente teoria pone che il conoscere in genere è l'oggetto che *diviene* soggetto, l'essere in genere è il soggetto che *è* oggetto. E la serie in quanto è ciò che è, e in quanto diventa quello che diventa, associa alla concezione statica dello Spinoza (essere) la concezione dinamica dell'Hegel (divenire), come le due condizioni necessarie e sufficienti ond'essa risulta. I prossimi Saggi illustreranno maggiormente questa tesi.

7. Investighiamo ora successivamente le tre specie del conoscere. La prima specie del conoscere è costituita dall'esperienza. Per esperienza intendo la conoscenza delle variabili indipendenti cioè del singolo, che può essere duplice: sensibile e intellettuale. Per chiarire il senso di questo grado inferiore della conoscenza sarà bene ricordare il seguente passo del Rosmini inteso a dimostrare che Kant nell'opposizione che fece a Locke imitò Leibniz (ammettendo senza esame il principio lockiano dell'esperienza). " Kant avea imitato Leibnizio. Questi avea preso Locke dalla parte della *facoltà* dello spirito; Kant dalla parte delle *cognizioni* che da quelle facoltà vengon prodotte „. Leibnizio avea detto: " io v'accordo, che concedendo allo spirito umano una facoltà di riflettere, oltre la sensibilità, si spiegano tutte le cognizioni umane: tutto sta poi a vedere se questa *facoltà di riflettere* possa esistere senza ammettere che ella sia fornita di qualche nozione innata „. Kant disse a Locke: " io vi accordo, che tutte le cognizioni umane vengano dall'esperienza; tutto sta a vedere se un'*esperienza* che ci produca tutte le cognizioni che abbiamo, sia possibile, dando allo spirito le sole sensazioni „. In tal modo Kant veniva facendo osservare che è ben altro il dire " tutte le nostre cognizioni vengono dall'esperienza „; ed altro è il dire " tutte le nostre cognizioni vengon dai sensi „. Non c'è dubbio, egli dice, che innanzi che noi facciamo esperienza, cioè innanzi che usiamo le facoltà nostre, noi non abbiamo alcuna cognizione: ma ciò vuol forse egli dire che l'esperienza nostra si faccia mediante la sola nostra sensibilità? Ecco una questione ben diversa: per deciderla, bisogna conoscere quale sia il frutto della nostra esperienza (le cognizioni umane) e vedere se questo frutto possa dalla sola sensibilità prodursi „ (1). La nota poi che il Rosmini stesso aggiunge a questo passo, calza ottimamente al proposito nostro. " Kant non pare sempre coerente a sè stesso nel valore che attribuisce alla parola *sperienza*. Quand'egli dice " ogni nostra cognizione incomincia colla sperienza, ma non ogni nostra cognizione nasce dalla sperienza „ (*Critica della R. P.*, Introd., I), egli prende la parola *sperienza* per l'uso dei nostri sensi. All'incontro quando egli domanda " come sia possibile l'esperienza „ (*ivi*, II), pare che egli prenda la *sperienza* come il fonte di tutte le nostre cognizioni e che la distingua da' sensi: egli allora prende la parola *sperienza* per gli atti del nostro spirito che sono misti di sensibilità e di

(1) Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine, ecc.*, I, pag. 288. Milano, 1836.

Digitized by Google

intelligenza. Generalmente però è il primo significato che egli attribuisce alla parola *sperienza*; ma io amo meglio di prenderla nel secondo, perchè mi sembra che ciò faccia sentir meglio il fondo della riflessione kantiana. Mi allontano dunque alquanto qui dalla sua maniera più comune di esprimersi, ma non dalla sostanza della sua filosofia: che se questo non piace, il lettore n'è già avvertito ed egli può correggere da sè le mie espressioni „ (1).

Con questi schiarimenti, prendendo le mosse dall'esperienza, ma distinguendo appunto un'esperienza sensibile da una esperienza intellettuale, si esaurisce bene tutto il contenuto della conoscenza del singolo. Infine si noti che i caratteri essenziali di questa prima specie del pensare sono due: la contingenza e la particolarità. Ciò significa che la questione dell'origine, dei limiti e del valore della conoscenza universale e necessaria si deve trasportare in altro campo. L'esperienza di qualsiasi forma non possiede concetti puri, quindi a rigore non si può parlare dell'origine di ciò che non è. Sul campo della specie empirica della conoscenza lo scetticismo è inespugnabile (2).

8. La seconda specie del conoscere è costituita dalla scienza. Per scienza intendo la conoscenza delle variabili dipendenti cioè delle relazioni costanti o delle leggi dedotte o coll'esperimento o col calcolo. L'esperimento opera sui fatti dell'esperienza sensibile o naturale; il calcolo sui fatti dell'esperienza intelligibile o razionale, ma li domina col possesso della funzione. Col metodo sperimentale si deducono le leggi fisiche, col metodo analitico si deducono le leggi logiche e matematiche. I caratteri essenziali di questa seconda specie del pensare sono due: l'universalità e la necessità.

9. Vediamo in primo luogo l'esperimento. Si è detto che l'esperienza sensibile non ci presenta che fatti singoli e si può concedere che ci dia anche fatti congiunti ma solo in semplici e contingenti relazioni spaziali o temporali. Ora si dice che l'esperimento ci presenta vere e proprie connessioni oggettive costanti cioè rapporti universali e necessarj. Con quale diritto si afferma che le relazioni ottenute coll'esperimento devono sempre e dovunque essere così e che non possono essere altrimenti? È chiaro che non possiamo saperlo dall'esperienza, perchè questa non può dare che quello che esiste e non quello che deve essere sempre e dovunque. Anzi fu posto che i rapporti sperimentali sono metempirici. Donde pertanto potremo saperlo? Facciamo anzitutto una riflessione sul dato empirico e sul dato sperimentale qnanto alla loro evidente dignità. Il dato sperimentale non può essere che inferiore o eguale o superiore al dato empirico. Ma se fosse inferiore le scienze fisiche sarebbero una degenerazione della prima specie del conoscere vale a dire un processo di

---

(1) Id., Op. cit., I, pag. 288 nota.

(2) Per l'esposizione dei varj gradi della conoscenza empirica sensibile e intellettuale, sull'osservazione esterna ed interna, sull'objetto, sulle funzioni e sui risultati più elevati di essa, soccorrono i trattati speciali di Psicologia e di Estetica. Un'esposizione esauriente della Filosofia teoretica richiederebbe a questo luogo prima una classificazione di quelle discipline che — pur avvicinandosi nell'intento alle scienze esatte — non oltrepassano l'orbita dell'esperienza sia individuale sia collettiva, quindi la trattazione dei fondamenti, dei metodi e dei risultati più caratteristici ottenuti. Ma questo còmpito speciale non entra nel disegno del presente lavoro.

Digitized by Google

ignoranza; il che è assurdo. Se fosse eguale le cosidette verità scientifiche della fisica sarebbero particolari e contingenti come le sensazioni e le opinioni; ogni cognizione empirica sarebbe *eo ipso* una cognizione scientifica, quindi le scienze fisiche esatte sarebbero per lo meno un inutile duplicato; il che è assurdo. Se dunque il dato sperimentale non è inferiore, nè eguale al dato empirico segue che è superiore. Ma se è vero che l'esperienza non dà che il contingente e il particolare e l'esperimento dà un di più segue ancora che l'esperimento ci dà un più che contingente e un più che particolare, cioè un necessario ed un universale che oltrepassano la sfera dell'esperienza. Ma studiamo più direttamente il problema. Il dato empirico sensibile è il fatto, il dato sperimentale è la legge. Tra questi due dati non può passare che una differenza o quantitativa o qualitativa. Ma se la differenza non fosse che quantitativa allora il dato sperimentale resterebbe ancora sempre contingente e particolare, cioè non resterebbe che un dato empirico più dovizioso e senescente. Se la differenza fosse invece qualitativa, solo allora il dato sperimentale diventerebbe necessario e universale. Che cosa è dunque propriamente codesto di più che costituisce la differenza specifica dello sperimento e rappresenta l'anima della legge? Possiamo rispondere con sicurezza che codesto di più è il *deducibile*. Vediamo dunque di capir bene la natura e il valore di codesta sperimentale deducibilità, analizzando gli elementi che importa e facendo astrazione dalla sua materia. Nello sperimento c'è la ripetizione reale del fatto concreto, perchè si lasciano agire quelle forze naturali che, mentre agiscono anche fuori dell'esperimento, intervengono pure nella produzione dei fenomeni che sono oggetto dell'esperimento, e c'è ad un tempo la ripetizione artificiale e simbolica del fatto fisico per via dei modelli cioè delle imagini, formate in modo tale che le conseguenze logiche di queste imagini siano imagini delle conseguenze naturali degli oggetti. C'è la scelta libera del fatto concreto da riprodurre e delle imagini adatte a riprodurlo. Quindi è bene notare che il fatto sperimentabile non è un fatto concreto qualunque. C'è la semplificazione e l'isolamento delle circostanze. C'è l'impiego dei termini ben noti. C'è la determinazione completa delle condizioni necessarie e sufficienti alla produzione del fatto. C'è la possibilità di operare sui simboli, variando o modificando le grandezze. C'è la possibilità di misurare esattamente queste grandezze e le modificazioni introdotte. C'è la deduzione a risultato unico ed eguale per tutti d'un rapporto prodotto ἐξ ἀνάγκης da uno stretto numero di altri rapporti premessi e conosciuti. C'è il rifiuto rigoroso dell'induzione, processo fallace, inetto ad assicurare la stabilità di qualsivoglia conoscenza. C'è il confronto delle conseguenze del modello sperimentato con le conseguenze del sistema della natura. C'è la infinita possibilità e verità dei modelli fisici e c'è l'unità delle leggi naturali ottenuta con infinito numero di modelli equivalenti. C'è la coincidenza dei modelli sperimentali e razionali, e l'adattamento delle relazioni costanti razionali alle relazioni costanti naturali. C'è la deducibilità tanto razionale quanto sperimentale delle leggi fisiche e logiche. C'è infine la prevedibilità del futuro, cioè la possibilità di dedurre dallo stato attuale delle cose lo stato loro per un istante qualunque del tempo. In conclusione, il concorso e la connessione di queste note costituiscono una specie di conoscenza, sia per estensione sia per comprensione, infinitamente superiore a quella che può somministrare l'esperienza sensibile. Su queste basi è ragionevole asserire che tra esperienza sensibile ed esperimento passa una vera e propria

Digitized by Google

differenza qualitativa. I rapporti universali e necessarj della serie oggettiva sono dunque metempirici ma sperimentabili. Più brevemente, la conoscenza del fatto naturale è superata qualitativamente dalla conoscenza della legge naturale di quanto la conoscenza della variabile indipendente è superata dalla conoscenza della variabile dipendente cioè della funzione.

10. Vediamo in secondo luogo il calcolo. S'è detto che l'esperienza intellettuale non ci presenta che fatti singoli e si può concedere che ci dia anche fatti intellettuali congiunti ma solo in semplici e contingenti relazioni opinative. Ora si dice che il calcolo ci presenta vere e proprie connessioni ideali costanti cioè rapporti universali e necessarj. Con quale diritto? Il dato empirico intellettuale è l'idea, il dato analitico (o del calcolo) è la legge. Tra questi due dati passa differenza qualitativa? Possiamo anche rispondere con sicurezza che la differenza specifica del calcolo è la *deducibilità*; vediamo dunque di capir bene la natura e il valore di codesta razionale deducibilità, analizzando gli elementi che importa e facendo astrazione dalla sua materia. Nel calcolo c'è la produzione razionale del fatto astratto, perchè, scelta un'ipotesi, si lasciano in essa agire quelle virtualità logiche del principio di contradizione e di ragion sufficiente che, mentre agiscono anche all'infuori del calcolo, intervengono pure nella produzione dei risultati che sono oggetto di questo; e c'è ad un tempo la produzione artificiale e simbolica del fatto analitico per via delle equazioni che sono il correlato delle macchine nello sperimento. C'è la scelta libera del fatto astratto da riprodurre e delle imagini adatte a riprodurlo, vale a dire c'è una certa qual arbitrarietà nella scelta degli enti primitivi o elementi o concetti indefiniti (non indefinibili) che costituiscono la materia del calcolo, nella denotazione di questi enti con simboli corrispondenti. Quindi è bene notare che il fatto analitico non è un fatto intellettuale qualunque. C'è l'interdipendenza logica di questi enti, che costituisce il significato ben noto dell'insieme degli enti e dei simboli corrispondenti. C'è la semplificazione e l'isolamento e la determinazione esatta delle condizioni (giudizj primitivi, postulati) necessarie e sufficienti alla produzione del calcolo. C'è la connessione o costruzione artificiale del modello analitico che stabilisce in modo ben noto la comprensione degli enti primitivi (per sè privi di comprensione logica) e dà origine alle cosidette definizioni implicite o indirette. C'è la fissità costante del significato di questi enti. C'è la possibilità di operare sui simboli astratti, variando o modificando in modo esattamente calcolabile le grandezze introdotte nelle formule. C'è la deduzione a risultato unico ed eguale per tutti d'un rapporto prodotto ἐξ ἀνάγκης da uno stretto numero di altri rapporti premessi conosciuti. C'è il rifiuto rigoroso dell'induzione, processo fallace, inetto ad assicurare la stabilità di qualsivoglia conoscenza. C'è il confronto delle conseguenze del modello calcolato con le conseguenze di altri sistemi costruiti analogamente. C'è l'infinita possibilità e verità dei modelli analitici o equazioni, e c'è l'unità delle leggi razionali ottenute con infinito numero di modelli equivalenti. C'è la coincidenza possibile dei modelli sperimentali e razionali e l'adattamento possibile delle relazioni costanti del calcolo e dello sperimento. C'è infine la prevedibilità del futuro cioè la possibilità di dedurre dalle condizioni attuali dei concetti la condizione loro per un istante qualunque del tempo. In conclusione, il concorso e la connessione di queste note costituiscono una specie di conoscenza, sia per estensione sia per comprensione, infi-

Digitized by Google

nitamente superiore a quella che può somministrare l'esperienza intellettuale. Su queste basi è ragionevole asserire che tra esperienza intellettuale e calcolo passa una vera e propria differenza qualitativa. I rapporti universali e necessarj della serie soggettiva sono dunque metempirici, ma calcolabili. Più brevemente la conoscenza del fatto intellettuale è superata qualitativamente dalla conoscenza della legge razionale (1).

11. La terza specie del conoscere costituisce la filosofia. Intendo per filosofia la conoscenza dell'universale. L'universale è l'intiero sistema di tutte le variabili indipendenti e dipendenti dell'essere e del conoscere. La conoscenza di tale sistema è l'aspirazione e il cómpito supremo dell'umana ragione, che non è facoltà distinta essenzialmente dall'intelletto, perchè una ragione iperintellettuale non esiste; ma è la stessa mente umana nella pienezza del suo sviluppo e della sua funzione. Il carattere specifico di questa specie suprema del pensare è il sistema speculativo o teoretico. Ma l'universalità del cómpito non costituisce nè assicura l'universalità scientifica del sistema. E questo risultato non è neanche desiderabile dalla filosofia, per definizione.

CAPITOLO II.

Dell'irriducibilità delle specie del conoscere, del fondamento delle categorie e del divario formale tra la cognizione sperimentale e la cognizione analitica.

Art. I.

12. Noi abbiamo posto nel capitolo precedente che nè i termini senza le relazioni, nè le relazioni senza i termini esauriscono l'essere. Ciò vale a dire che non è ragionevole supporre che le specie dell'essere procedano da una sola. Ma su questo punto è impossibile andare più avanti criticamente. Riportiamo dunque la questione sulle diverse specie del conoscere esaminando le opinioni del Kant, del Rosmini e dell'Ardigò che se ne occuparono direttamente.

13. Il Rosmini, cominciando la breve esposizione del sistema di Kant, fa osservare primieramente che " egli accordò a Locke, senza esame, il principio che tutte le nostre cognizioni vengono dall'esperienza „ (*Op. cit.*, Vol. I, pag. 286). Quindi aggiunge la nota seguente, che io devo citare almeno nella sua parte capitale. " È

(1) Alla scienza appartengono parecchie discipline particolari: la Fisica nella larga accezione del termine, fondata sullo sperimento, la Logica e la Matematica fondate sul calcolo. Ma tale varietà di discipline non toglie l'unità del tutto, giacchè l'esperimento e il calcolo riduconsi alla deduzione, salva la differenza della forma esteriore, e la conoscenza delle variabili dipendenti resta l'objetto fondamentale della scienza. Un'esposizione completa della filosofia teoretica richiederebbe a questo luogo, prima una classificazione delle scienze esatte, poi la trattazione dei fondamenti, dei metodi e dei risultati più caratteristici delle singole scienze e segnatamente della Logica, della Matematica, della Meccanica razionale e della Fisica. Ma questo còmpito non entra nel disegno del presente lavoro.

Digitized by Google

pur singolare il vedere siccome Kant ammette questa proposizione gratuitamente, e crede ch'essa non abbia bisogno di dimostrazione alcuna. Egli comincia tutto l'edificio della filosofia da questa prima base ed ecco come la enuncia: " Non vi è neppur " dubbio, che ogni nostro sapere incominci colla *sperienza* „. Queste sono le prime parole colle quali apre la Critica della ragione pura, secondo la traduzione italiana del cav. Mantovani. In tutta l'opera di Kant non si rinviene addotta altra ragione di questo principio fondamentale, che quella che immantinente segue a quelle parole, che, come ognun vede, sono tutt'altro che critiche, ma bensì assai dogmatiche: ed ella è espressa nella seguente interrogazione: " Da che altro infatti potrebb'essere " al proprio esercizio eccitata la facoltà di conoscere, ove nol fosse dagli oggetti " che i nostri sensi affettano, e parte producono rappresentazioni per sè stessi, parte " mettono in azione l'attitudine del nostro intendimento a confrontare, accoppiare " o dividere quelle rappresentazioni e così lavorare la materia bruta delle impres- " sioni sensibili, e ridurle a quella tal cognizione degli oggetti, che si chiama spe- " rienza? „ Dopo la quale interrogazione sicuramente conchiude così: " Niuna cogni- " zione adunque precede in noi, risguardo al tempo, la sperienza ed ogni cognizione " incomincia colla medesima „. Egli sembra dunque che tutto il principio della filosofia critica sia stato ricevuto dal suo autore come una verità comunemente ammessa dal suo tempo, e che la riguardasse come già passata in giudicato... Il perchè tutta la filosofia *critica* muove da un principio che non fu sottomesso *a critica alcuna*, e che fu ricevuto come un mero *pregiudizio*. Che se questa prima proposizione chiamata ad esame, si ritrovasse manchevole di solidità, ella trarrebbe con sè la ruina di tutta l'immensa fabbrica del nostro filosofo. Ciò che si può dire intanto si è, che la ragione addotta da Kant per provare un simile principio, non è sufficiente a provarlo. Infatti egli domanda: " È egli possibile che la nostra facoltà di conoscere sia eccitata al proprio " esercizio da altro che dagli oggetti esterni? „. Ora con questa interrogazione egli suppone, innanzi tratto, che tutte le nostre cognizioni, noi ce le formiamo dall'esercizio della nostra facoltà di conoscere; perciocchè se ve n'avessero d'innate, non sarebbe bisogno che la facoltà di conoscere fosse eccitata a formarsele. Questa prova dunque suppone vero ciò che ella intende provare. Ancora una simile supposizione gli viene negata immediatamente da molti... (Cartesio, Leibniz, Malebranche)... cioè da tutti quelli che ammettono delle nozioni innate o venienti da qualche essere diverso dai corpi. Kant adunque comincia dal porre come certo un principio che rende necessario il suo sistema; non è egli questo un ammettere il sistema medesimo come certo fino dal principio e avanti ogni prova? Egli è pur questo un errore frequentissimo dei filosofi: cominciano essi col piantare una proposizione che sembra evidente e che implicitamente contiene la loro teoria, e questa proposizione si dispensano dal provarla: poscia deducono dalla medesima la loro teoria, e la dichiarano bella e provata, giacchè è dedotta da un principio che hanno supposto e fatto passare come ammesso „. (R., *op. cit.*, I, pag. 286-287).

Ma qui il Rosmini esagera in tutto ed erra in una parte. Infatti quando Kant afferma che ogni nostro sapere incomincia colla sperienza egli non vuol riferirsi che al riguardo indubitabile del tempo, come egli stesso dichiara esplicitamente. Dunque non è vero che il suo principio della filosofia critica non sia sottoposto a critica alcuna. Però il Rosmini ha ben ragione di far osservare a Kant che, nell'ipotesi

Digitized by Google

delle idee innate, l'attitudine del nostro intendimento non ha alcun bisogno di essere eccitata al suo esercizio dagli oggetti sensibili. Si consenta un paragone. La virtù sensitiva non è essa posseduta in realtà dagli animali fin dai primi istanti della loro vita? E la virtù generativa non viene essa posta in esercizio solo all'epoca della pubertà e indipendentemente dall'esercizio dei sensi, mentre prima si può considerare allo stato virtuale? Ora chi non vede che v'è modo di sostenere che, riguardo al tempo della loro entrata in azione, la prima precede senza dubio la seconda, mentre riguardo alla natura intima della loro funzione l'attitudine della seconda non ha alcun bisogno di essere posta in azione dall'eccitazione precedente della prima? Tale potrebbe essere il caso della ragione, ad esempio, o di qualche altra forma di conoscenza, non proveniente implicitamente dall'esperienza e pure preceduta esplicitamente da questa. Per evitare dunque l'errore di Kant e di Rosmini, lasciamo stare la questione della precedenza temporale ed esplicita e indaghiamo solo la questione della provenienza ideologica delle diverse specie del pensare da una sola.

È noto come Kant abbia fatto fare un gran passo alla dottrina della conoscenza distinguendo la materia dalla forma delle cognizioni e come egli abbia posta innata la sola parte formale. Secondo il Rosmini l'errore di Kant fu di aver esteso il formale del conoscimento a molto più che realmente non vada, cioè d'averlo squarciato in più forme indipendenti; due al senso interno ed esterno, quattro (ciascuna delle quali avente tre modi diversi) all'intelletto e tre alla ragione.

Questa critica è quasi del tutto accettabile, ma trascura il punto capitale della questione. Infatti, sta bene che Kant ammetta che i giudizj empirici, cioè provenienti dall'esperienza, ci offrono solo cognizioni isolate, non esprimenti necessità e universalità. Sta bene che egli ammetta la possibilità di altri giudizj non provenienti dall'esperienza, capaci di accrescere il nostro sapere e forniti dei caratteri della necessità e dell'universalità, condizioni indispensabili per fondare una scienza avente valore oggettivo e sicura contro il dubio scettico (K., *C. d. r. pura,* pag. 52). Sta bene che, secondo Kant, delle tre dottrine che pretendono di contenere giudizj siffatti (sintesi a priori): la matematica, la fisica e la metafisica, solo le due prime ne siano effettivamente capaci, e la metafisica resti assolutamente impotente. Ma resta da fare una radicale riserva sul processo secondo cui tanto in fisica quanto in matematica sono resi possibili i giudizj di universalità e di necessità, nel senso più rigoroso della parola. Invero Kant fonda la possibilità dei suoi giudizj sintetici a priori nella matematica sopra le intuizioni pure dello spazio (geometria) e del tempo (aritmetica) e nella fisica sopra i concetti e i principj dell'intelletto. Invece la presente teoria fonda la possibilità dei giudizj universali e necessarj nella matematica (compresa la logica) sul calcolo, nella fisica sull'esperimento. Inoltre Kant fonda la possibilità di tali giudizj sull'elemento soggettivo permanente ed uguale per tutti gli oggetti e per tutti i soggetti della forma che, quanto allo spazio e al tempo, resta così condizione universale e necessaria di tutti i giudizj derivanti. Se non che quest'ipotesi è completamente arbitraria e gratuita, oltre ad essere tale che se fosse vera non sarebbe neppure verificabile. Ma sopratutto è degno di nota questo fatto. Come si attua il processo dell'attività sintetica che, secondo Kant, si trova a priori nello spirito e produce i concetti puri? O si attua come il processo esatto del calcolo e allora perde la sua natura a priori, o si attua diversamente e allora perde la sua

Digitized by Google

natura scientifica. In ogni caso la dottrina kantiana è ben lungi dal fondarsi sulla natura deduttiva dell'esperimento e del calcolo per giustificare la possibilità dei giudizj universali e necessarj. Quindi, pur rilevandosi come uno sforzo potente superiore al gretto empirismo, non è capace di salvare la scienza, la cui teoria resta del tutto soffocata da una incompleta e fatalistica gnoseologia. Concludendo, il principio che Kant accordò a Locke, senza esame, " che tutte le nostre cognizioni vengono dall'esperienza „, salva la precedenza del tempo, non serve in modo alcuno a dimostrare che tutte le specie del conoscere procedono da una sola.

14. Passiamo ora alla teoria del Rosmini il quale, per correggere l'errore di Kant, propose la sua propria teoria movente da un principio intellettivo semplice ed uno, vale a dire dalla sola e semplicissima idea di possibilità o di idealità donde, come da minimo seme, tutte le altre germinano agevolmente (R., *op. cit.*, II, pag. 12). Il Rosmini loda senza fine la perspicacia di Platone, di Leibniz e di Kant perchè convennero tutti, dal più al meno, in questa sentenza. Ma che importa " questa perfetta consensione fra i più acuti ingegni „ sull'elemento innato dello spirito? Essa tocca il fatto generale del pensare, ma non il fatto speciale del pensare categorico. A questo punto non posso trattenermi dal riferire anche la nota seguente del Rosmini, perchè mi pare impossibile esporre meglio il suo pensiero. " I filosofi moderni ammettono generalmente che tutto il sapere umano venga dall'*esperienza*, ma non s'impacciano poi a dimandare che cosa sia l'esperienza „. L'esperienza son forse i *fatti*? I fatti soli non possono formare l'esperienza; poichè fino che i *fatti* non sono da me conosciuti, essi sono rispetto al mio sapere come se non esistessero. Per esperienza s'intendono adunque i *fatti* da me *conosciuti*? Se questo è il valore della parola *esperienza*, convien cercare inoltre di qual *cognizione* di fatti si parli. Intendesi che l'esperienza sieno i fatti *conosciuti* col solo *senso*? È al tutto falso che col solo senso possano essere veramente *conosciuti*. Quando io dico che un fatto lo conosco pel solo senso, io ho rimosso da questo fatto ogni riflessione della mia mente, ogni mio pensiero sopra di lui: in tale stato i fatti sono sensazioni e non più; nessun confronto fra loro, nessuna relazione di sorta. Questi fatti, *conosciuti*, come tanto impropriamente si dice, dal solo senso, non possono essere nè scritti, nè parlati, perchè la lingua non ha parole individuali atte ad esprimerli, e perchè se io li unissi a qualche segno sensibile, col quale renderli parlabili, io dovrei far sopra di essi qualche riflessione, il che è contro l'ipotesi ch'essi mi siano noti pel solo senso e nulla più. L'*esperienza* dunque saranno i fatti conosciuti veramente; or qui entra necessariamente l'*intelligenza*; la quale mette in essi una qualche universalità, considerando i fatti individuali in relazione coll'essere, e nell'essere in relazione fra loro, e quindi formanti delle classi, delle specie: questa è certamente quell'esperienza che può produrre e produce le nostre cognizioni. Ma quando questa sia l'*esperienza* di cui s'intende parlare dicendo che tutte le nostre cognizioni vengono dall'esperienza, in tal caso si dee prima di tutto cercare che cosa sia la *cognizione intellettuale de' fatti*; che sia questo *intelletto*, col quale formiamo o almeno completiamo questa esperienza; come debba essere fatta una simigliante facoltà di conoscere, acciocchè ella sia atta a fare quell'esperienza; e il cercare come questa facoltà sia fatta, è il medesimo che cercare se e che cosa ella debba aver seco d'innato; e questo di nuovo è il medesimo che cercare quali siano le *condizioni*, date le quali sia pos-

Digitized by Google

sibile l'esperienza di che parliamo (R., *op. cit.*, I, pag. 289 nota). Ma, ad onta di così perspicui criterj, non si rinviene nel sistema del Rosmini alcuna buona ragione che provi la necessità e l'universalità scientifica della sua forma di possibilità o di idealità, cioè della sua Idea dell'Essere o dell'Essere possibile, che è poi il medesimo. Quindi la sua affermazione, fondata sul puro fatto che ogni atto dello spirito suppone sempre quell' idea e fa sempre uso di essa, non sodisfa in modo alcuno alla difficoltà. Perchè lo spirito non può muoversi a fare l'impossibile, cioè a dare la necessità e l'universalità a qualsiasi idea, senza avere già in poter suo l'esperimento e il calcolo che sono i due soli mezzi necessarj e sufficienti a tale scopo. Laonde lo spirito può bensì affermare ottimamente di possedere una idea necessaria e universale o gran copia di idee siffatte, fondandosi sul principio che esso in ogni suo atto suppone sempre quell'Idea e fa sempre uso di essa, ma non può giammai sapere scientificamente di possederla, se non è in grado di provarla colle condizioni indispensabili della scienza. Insomma l'idea di Rosmini è un'idea empirica. Se poi fosse ancora vero che è innata, questo solo basterebbe a provare definitivamente che essa non è e non può essere universale e necessaria nel senso scientifico, perchè non risulterebbe nè da calcolo nè da sperimento, che son l'uniche vie praticabili a tale scopo. Questa dimostrazione è irrepugnabile dove sia dimostrato che il necessario e l'universale non possono provarsi che per calcolo e per esperimento. Ora questo è quanto credo d'aver dimostrato antecedentemente. Per conseguenza io credo d'aver superato l'arduo passo in cui ruppero miseramente tutti i filosofi anteriori. Nulla importa che lo spirito non possa muovere un piede senza l'idea a noi immobilmente aderente dell'essere possibile. Nulla importa che vi sia una sola idea primitiva e congenita o più. Questa idea sarà indispensabile alla vita dell'intelletto come il fatto è indispensabile alla storia, come l'aria è indispensabile alla respirazione. Ma come un avvenimento non è la storia, come la respirazione non è la fisiologia, così l'idea, comunque si concepisca, non è la scienza. Finalmente a comprendere il carattere quasi affatto poetico della teoria rosminiana basterebbe ricordare che il Rosmini confonde a meraviglia l'idea dell'Essere in universale (indeterminata possibilità che infiniti esseri reali sieno tutti conformi ad un'idea) coll'essere universale medesimo, per farsi strada alla conclusione seguente: " il possibile è necessario, perchè è impossibile pensare che il possibile sia impossibile „ (1), il che raggiunge il limite della mostruosità. Ciò posto, appare perchè il Rosmini non potè dare una solida base alla sua teoria, la quale a differenza di quella kantiana (che fa procedere tutte le cognizioni dall'esperienza, seguendo in questo le tendenze lockiane del suo secolo) fa procedere tutte le cognizioni da un principio intellettivo semplice ed uno " dal quale, come da minimo seme, tutte l'altre germinano agevolmente „. L'errore del Rosmini è analogo a quello di chi confondesse il fatto colla legge dei fatti, pel semplice motivo che la legge non è in modo alcuno concepibile senza i fatti ai quali essa si riferisce e che le sono immobilmente e, dicasi pure anche, necessariamente e universalmente aderenti. Tutta la nostra esperienza è composta di fatti singoli, la cui affermazione costante non ha altra migliore ragione che la loro immediata evidenza.

(1) " Ciò che io contemplo come possibile, intendo assai bene che è *necessario*; perocchè non " c'è via nè verso da pensare che il possibile sia mai stato impossibile „ (*R.*, II, § 5, pag. 31).

Digitized by Google

Ma nessuno si sogna di attribuire loro una dignità ed un valore scientifico categorico, se non siano dati nella rete deterministica o del calcolo o dello sperimento. Trovare un fatto, sempre a noi aderente, non è ancora trovarne la scientifica categoricità, cioè saperlo e poterlo provare necessario ed universale collo strumento della deduzione. Per esempio, io dico: c'è l'essere, il vivere, il sentire, il rappresentare, il dedurre, l'amare, e così via. Sono fatti scientifici questi? Risponderà affermativamente chi non avrà ancora compreso la natura e il valore della scienza.

15. S'è detto che la scienza è il sapere delle leggi dedotte o coll'esperimento o col calcolo. Viene in acconcio, dopo questa definizione, introdurci ad esaminare un altro punto importantissimo di questi preliminari. V'è continuità del sapere empirico (sensibile o intellettuale) col sapere scientifico (sperimentale o analitico)? Questo è intanto uno dei principj fondamentali del positivismo. Si richiami la trattazione " *Empirismo e Scienza* „ dell'Ardigò, tutta intesa a dimostrare contro i metafisici che " la ragione dell'affermazione scientifica del dato conoscitivo è quella stessa della affermazione volgare di esso dato, cioè l'empirismo „ (1). " Dunque poi anche la cognizione dello scienziato, differente da quella dell'ignorante solo pel numero maggiore di dati distinti segnati sul medesimo indistinto, non è essenzialmente diversa da quella dell'ignorante. E la differenza è solo relativa, perchè, come lo scienziato di oggi va innanzi all'ignorante solo per un numero maggiore di dati distinti sopra un indistinto che ha comune con esso, così lo scienziato di domani, per la stessa ragione, va innanzi allo scienziato d'oggi: il quale, di fronte a quello di domani, è poi anch'esso di nuovo un ignorante, e per lo stesso titolo, pel quale si avvantaggia su quelli che possiedono una cognizione più imperfetta. Relatività poi questa della superiorità della scienza, che le resterà sempre; perchè il processo distinguente, come nella natura, così anche nel pensiero, è, non compiendosi e non esaurendosi mai, indefinitivamente progressivo „ (2). Dove s'ignora che la cognizione dello scienziato non differisce affatto pel numero maggiore di dati distinti segnati sul medesimo indistinto, ma pel possesso della legge provata o col calcolo o coll'esperimento, il che conferisce una differenza irrefragabilmente radicale fra le due specie. E la differenza non è solo relativa, perchè, come lo scienziato di oggi va innanzi all'ignorante non pel numero maggiore di dati distinti sopra un indistinto che ha comune con esso, ma per la cognizione analitica o sperimentale della variabile dipendente cioè della legge, così lo scienziato di domani per la stessa ragione, non va innanzi allo scienziato di oggi, il quale di fronte a quello di domani, e avuto riguardo alla cognizione scientifica della stessa legge, non è poi niente affatto di nuovo un ignorante, e per lo stesso titolo pel quale non si avvantaggia ora su quelli che possiedono la cognizione della medesima legge. Il che però non impedisce che il numero delle leggi aumenti e con esso il potere della scienza, perchè la scienza, salva la stabilità inevitabile delle sue leggi analiticamente o sperimentalmente dedotte, quanto al numero e al sistema di esse, non compiendosi e non esaurendosi mai, è indefinitivamente progressiva. Il Tarozzi, ripigliando l'asserto

(1) R. Ardigò, *Opere filosofiche*. Vol. III, pag. 443. Padova 1885, Draghi Ed.
(2) Id., Op. cit., III, pag. 449-450.

Digitized by Google

dell'Ardigò, aggiunge: " confrontando il sapere dell'uomo colto con quello dell'uomo incolto, veniamo a stabilire che essi non sono diversi di natura, ma solo di grado e di intensità. Il confronto fra il sapere volgare e il sapere scientifico è importante, perchè da molti filosofi si confuse questo colla conoscenza assoluta, ossia si disse che il sapere razionale si sovrappone come un che di diverso al sapere empirico; due sarebbero adunque, secondo questa dottrina, gli strati della conoscenza, due le fonti del sapere „ (1).

In seguito il Tarozzi combatte l'objezione sulla continuità del sapere osservando che nella nozione del fatto non c'è *prima* una irrazionalità e *poi* una razionalità. Ma anteriormente a questa distinzione arbitraria e convenzionale ogni fatto, come concreto, deve essere considerato positivamente come razionale di per sè. Ora è facile capire che questa confutazione non regge. Infatti, qui non è questione della nozione del fatto in sè, naturale (oggettivo) e conoscitivo (soggettivo), ma della nozione del fatto scientifico che è sempre posteriore al fatto empirico. La razionalità in genere del fatto poi non è in discussione. Ciò che si discute è la scientificità o propriamente la deduttività analitica o sperimentale della legge. Ora questa duplice deduttività in cui consiste il carattere scientifico della cognizione, non solo è qualche cosa di più, ma è qualche cosa di essenzialmente diverso dal semplice numero dei fatti contenuti nella cognizione empirica. Quel processo astrattivo posteriore che all'autore non riesce di negare è appunto, chi bene intenda, la fonte del conoscere scientifico irreducibile alla fonte della prima specie del conoscere, cioè dell'esperienza. Il che sempre maggiormente rivela che le diverse specie del conoscere non procedono da una sola.

Art. II.

16. Ora si tratta di indagare se vi siano diverse specie di categorie corrispondenti alle diverse specie dell'essere e del conoscere, il che si riduce alla questione generale del fondamento delle categorie. Di fare tale indagine completa si compiacciono l'Ontologia e l'Ideologia, ma non è tema di questo compendio a cui occorre solo di stabilire il fondamento delle due capitali categorie di universalità o di necessità. Questione tuttavia molto grave e complessa perchè abbraccia tre problemi minori che vogliono essere trattati partitamente, cioè se le categorie di universalità e di necessità siano delle tre differenti specie dell'essere e del conoscere, o dei singoli cioè delle variabili indipendenti e dell'esperienza, o dei rapporti costanti cioè delle variabili dipendenti e della scienza, o dell'universale e della filosofia.

17. Cominciamo dal primo. Quanto all'essere delle variabili indipendenti cioè dei singoli è immediatamente ovvio che non se ne può neppure ammettere per ipotesi il fondamento, perchè ciò che è particolare e contingente non può ad un tempo e sotto l'istesso rispetto essere universale e necessario. Quanto al conoscere empirico merita grande attenzione il fatto che la maggioranza dei filosofi è d'accordo nella negativa per ciò che concerne il mondo della esperienza sensibile. Invero, per l'ordi-

(1) G. Tarozzi, *Lezioni di Filosofia*, II, pag. 8. Torino, Casanova, 1897.

Digitized by Google

nario si ragiona così: la sola cognizione somministrata dall'esperienza sensibile non è mai nè può essere universale, perchè l'esperienza nostra, sopra qualsiasi cosa, per quante volte si ripeta, è sempre infinitamente ristretta verso i casi possibili anzi, come dice il Rosmini, pressochè " nulla in relazione ad un'idea universale e necessaria che abbraccia tutto il possibile „ (R., *op. cit.*, I, 294); " per ciò quando noi rendiamo universale qualche proposizione particolare venutaci dall'esperienza sensibile non possiamo essere veramente certi di questa universalità „ (R., *op. cit.*, I, 295). Diversissime invece sono le opinioni per ciò che concerne il mondo dell'esperienza intellettuale. Qui è di somma importanza il ricordare che tutti gli sforzi dei filosofi desiderosi di superare definitivamente la specie dell'esperienza ricadono nel nulla finchè non sanno attenersi una buona volta o all'esperimento o al calcolo. A nulla vale anche il rifarsi ad un'esperienza generalizzata e in qualche modo sublimata dalla conoscenza delle essenze, come fa il Rosmini, il quale dice: " quando io generalizzo l'esperienza, allora il risultato dell'esperienza io lo concepisco o come *accidentale,* o come *essenziale* alla cosa. È *essenziale* quando esso riguarda ciò che forma e costituisce il concetto *sostanziale* della cosa: per esempio, il dire: " l'uomo è un essere fornito di ragione „, questa è una proposizione che esprime l'*essenza* dell'uomo. Quindi quando l'esperienza me la dà, io la ricevo come *necessaria*, in quanto che io non concepisco l'uomo che mediante l'elemento della ragione che entra a formarlo: non potrei dunque più concepirlo senza ragione; ogni uomo adunque dee aver la ragione per l'*ipotesi*, altrimenti non sarebbe più ciò che io chiamo *uomo*. Quindi la *necessità* e la *universalità* sono fondate nella cognizione delle *essenze*... ma la conoscenza delle essenze non ci è data dall'*esperienza* dei sensi, di cui qui parliamo „ (R., *op. cit.*, I, 295 *nota*). Da queste citazioni risulta che il Rosmini ammettendo la possibilità del *concetto sostanziale* della cosa (concezione del risultato dell'esperienza d'una cosa come *essenziale*) crede di superare l'esperienza tutta quanta, ma invece non fa che superare l'esperienza sensibile, perchè non fa che ammettere *senza prova* il valore universale e necessario del suo concetto, e tutta la sua teoria precipita dalla base. Se un metodo esatto e rigoroso non assicura e giustifica sempre e per tutti le proposizioni che esprimono l'essenza della cosa, come potrà il nostro spirito sapere se le varie affermazioni siano veramente fondate nella cognizione delle essenze? (1). Concludendo, non vi sono categorie di universalità e di necessità corrispondenti alla prima forma dell'essere e del conoscere.

---

(1) La questione che qui si tratta è profondamente legata a quest'altra: " se si possano avere concetti delle cose individuali „, benchè non si voglia per questo obliare la differenza che passa tra il concetto logico e le categorie di universalità e di necessità. A questo proposito ordinariamente si ragiona così: " il concetto non si dice universale nel senso che non si possono avere i concetti delle cose individuali, ma nel senso che, di qualunque cosa sia concetto, esso è in sè universale. Io posso avere non soltanto i concetti dei generi, delle specie, delle qualità astratte, ma anche delle cose individuali, per esempio, della Divina Commedia e di Napoleone. Ma non ho il concetto di Napoleone se non so quello che egli fu come condottiero e conquistatore, come sovrano e come politico, come legislatore, come operante in quel determinato complesso di condizioni storiche, come volontà e come carattere, ecc. ecc. Anzi i concetti individuali come i più complessi sono i più difficili e come i più vicini alla realtà sono i più oggettivi „ (F. Masci, *Logica*, pag. 97). Ora io prego il lettore di osservare che l'affermazione riguardante il punto individuale in parola si riduce a stabilire che " anche quando il concetto è concetto di una cosa singola, questa non è con-

Digitized by Google

18. Passiamo ora al secondo punto che si riferisce alla seconda specie dell'essere e del conoscere, trattando insieme questi due aspetti per brevità ma distinguendo accuratamente le funzioni naturali dalle razionali. Bisogna anzi tutto evitare di porre il problema sotto la forma disgiuntiva del dilemma seguente: " il fondamento delle categorie (di necessità e di universalità) non si può riporre che in una delle due o nella realtà oggettiva (Aristotele) o nell'attività del pensiero (Kant) „. Questa posizione del problema è la più ordinaria e la più comune, ma è anche la più falsa. Infatti v'hanno necessità ed universalità che si fondano nella realtà oggettiva (necessità ed universalità nel fatto naturale) e necessità ed universalità che si fondano nel pensiero (necessità ed universalità nel fatto umano) od almeno sembra lecito indagarlo. Ecco quel che ci proponiamo di discorrere colla maggior brevità possibile. Tratteremo nel primo caso di quella necessità ed universalità che, comunque si mostri e qualunque origine abbia, si riferisce alla realtà oggettiva delle cose, nel secondo caso discorreremo di quella che si riferisce all'attività del pensiero. Naturalmente, malgrado questa divisione, non si esclude che la necessità ed universalità riferibile alla realtà oggettiva possa fondarsi solamente nell'attività del pensiero, anzi la questione è precisamente questa.

19. Rispetto al primo caso prendiamo in esame un passo fondamentale del Fiorentino che riassume appunto tutte le ragioni in favore dell'attività del pensiero. Il Fiorentino dice: " Nella realtà delle cose vi sono sostanze e modi, cause ed effetti, leggi e fenomeni; ma *soltanto nel pensiero* i loro concetti ed i nessi che rinchiudono, ci si mostrano come necessarj e come universali. Infatti, per la necessità, in quanto una cosa è, noi non apprendiamo se poteva pure non essere; per apprendere cotesto dobbiamo oltrepassare la semplice sua esistenza e collegarla colla sua possibilità; per l'universalità, in quanto una cosa è, noi la colghiamo in un istante del tempo e in un punto dello spazio; per pensarla come universale, bisogna oltrepassare questa limitazione, sprigionarla dai cancelli del tempo e dello spazio e concepirla in sè „ (1). Ora la prima ragione, cioè per la necessità, sta benissimo, ma non basta a provare l'asserto; perchè in quanto una cosa è, anzi esiste, noi l'apprendiamo, è vero, coll'esperienza sensibile, con questa non oltrepassiamo la semplice sua esistenza; ma in quanto una cosa è deducibile (cioè ripetibile o riproducibile artificialmente nello stesso modo) e noi l'apprendiamo soltanto coll'esperimento, con questo oltrepassiamo la semplice sua esistenza e la colleghiamo colla necessità, cioè apprendiamo che non poteva non essere. Propriamente parlando non abbiamo più davanti una cosa ma un rapporto fisso, non una variabile indipendente ma una funzione. L'esperienza sensibile insomma ci dà la contingenza naturale, l'esperimento invece ci dà la necessità naturale.

---

cepita se non è riportata a un certo *numero*, maggiore o minore, *di punti di vista generali* „ (Id., *Ib.*, pag. 97). Risulta da ciò che quello che si dice il concetto d'una cosa individuale, cioè d'un individuale, è invece propriamente il concetto d'un sistema di relazioni cioè d'un universale. Dunque solo una fallace abitudine derivante da imprecisione di significato e d'uso delle parole ha potuto legarci finora alla possibilità dei concetti delle cose individuali, mentre è incontrastabile che solo dei rapporti si possono dare concetti.

(1) Fiorentino, *Elementi di Filos.*, I, pag. 153. Paravia, 1907.

Digitized by Google

Anche la seconda ragione, cioè per l'universalità, sta bene, ma essa pure non basta a provare l'asserto, perchè, in quanto una cosa è, anzi esiste, e noi la colleghiamo in un istante del tempo e in un punto dello spazio, noi l'apprendiamo coll'esperienza sensibile e con questa non oltrepassiamo questa limitazione; ma in quanto una cosa è deducibile (cioè ripetibile o riproducibile artificialmente sempre e dovunque) e noi l'apprendiamo solo coll'esperimento, con questo oltrepassiamo la limitazione della sua semplice esistenza, la sprigioniamo dai cancelli di un istante del tempo e di un punto dello spazio e la colleghiamo colla universalità cioè apprendiamo che la cosa è verificabile sempre e dovunque. Propriamente parlando, non abbiamo più davanti una cosa singola ma un rapporto fisso, non una variabile indipendente ma una funzione. L'esperienza sensibile insomma ci dà la singolarità naturale, l'esperimento invece ci dà l'universalità naturale.

La discussione antecedente si può riassumere dicendo che gli enti che sono nella realtà e i nessi che rinchiudono ci si mostrano come necessarj ed universali non nell'esperienza sensibile ma nell'esperimento.

20. Resta a vedere il rapporto che intercede fra l'esperienza sensibile e il pensiero puro di cui è parola nella teoria del Fiorentino. Questa nuova ricerca apre una questione molto grave. Si ammetta pure la distinzione fra esperienza sensibile ed esperimento, ma si consideri bene questo punto: a chi si mostrano le verità a cui dà luogo l'esperimento? Al pensiero, non v'ha dubbio. E che cosa fa in conseguenza il pensiero? Le fissa in un concetto. Ma non potrebbe darsi che in questa fissazione concettuale l'elemento della necessità e dell'universalità venisse conferito solo dal pensiero? Rispondo che non può darsi. Infatti, se il pensiero potesse produrre queste categorie in modo autonomo e indipendente dallo sperimento, allora dovrebbe poterlo fare anche coi dati sensibili dell'esperienza, cioè in quanto una cosa è semplicemente esistente o contingente e vien colta in un istante del tempo e in punto dello spazio particolare. Ma questo è impossibile, perchè, come fu visto, alla determinazione delle leggi fisiche è assolutamente indispensabile l'esperimento. Dunque è chiaro che solo dai dati sperimentali il pensiero ricava l'elemento della necessità e dell'universalità che si riferisce alla realtà oggettiva. Lo sperimento insomma non è nè l'esperienza sensibile nè il pensiero, ma è la condizione necessaria alla determinazione scientifica della necessità e dell'universalità valide per la realtà oggettiva, che il pensiero introduce nei concetti. Ecco in sostanza il nostro ragionamento, da cui dovrebbe apparire che non è vero che la realtà, solo in quanto pensata, può assurgere alla necessità ed alla universalità. La realtà come scissa intuitivamente dal pensiero è contingente e particolare nell'esperienza, ma anche come scissa analogamente dal pensiero è necessaria e universale nell'esperimento.

21. Tale conclusione porta seco altre gravi conseguenze. Mi limiterò ad osservare qui che, se le categorie fondamentali della necessità e della universalità si fondano anche sulla realtà delle cose, vuol dire che il pensiero, sperimentando, non aggiunge nulla di suo (a questo riguardo) e che la nostra attività (sempre a questo riguardo) non fa altro che copiare la realtà, valendosi di strumenti opportuni.

22. Passiamo ora a considerare la necessità e l'universalità che si riferiscono all'attività del pensiero. Questo secondo caso è pure della massima importanza, perchè ci evita di credere, dopo quanto fu stabilito per il primo, che noi anche pensando

Digitized by Google

non produciamo mai nulla di necessario e di universale, ma riproduciamo sempre e solo ciò che abbiamo sperimentato. Come lo spirito assurge a questa seconda forma categorica? In una maniera sola: coll'analisi: analisi che può essere logica o matematica e si può anche dire calcolo perchè c'è un calcolo logico e un calcolo matematico, o semplicemente deduzione perchè questa è lo strumento euristico e fondamentale così della logica come della matematica. E qui si manifesta l'immensa potenza produttiva del pensiero. Invero se collo sperimento non produciamo nulla di ciò che spetta a necessità e ad universalità (naturale) perchè queste son date dalla realtà oggettiva, col calcolo noi produciamo direttamente tutto di ciò che spetta a necessità e universalità (razionale) perchè i concetti di questo genere sono semplici vedute dello spirito e non corrispondono scientemente, cioè fino a prova contraria, a nessuna realtà objettiva e la loro conoscenza (sempre fino a prova contraria) non ha valore se non per noi e non è applicabile agli oggetti che cadono sotto l'esperienza. Il mondo del calcolo così (fino a prova contraria) forma un mondo a parte che non ha nulla di comune col mondo dell'esperimento e tanto meno col mondo dell'esperienza.

23. Venendo infine al terzo punto: se vi siano categorie d'universalità e di necessità del tutto, sia per l'essere che pel conoscere: si risponde che almeno non sono conoscibili, perchè non si possono provare in guisa da forzare l'assenso di tutti i filosofi. Ciò non porta tuttavia a negare che la filosofia possa elevare lo spirito alla contemplazione dell'universalità e della necessità. Ma la grandezza della filosofia non si deduce forse dalla conoscenza della sua miseria?

24. Radunando le conclusioni dei varj punti di vista, risulta che per due vie possiamo giungere scientificamente alla necessità ed alla universalità cioè coll'esperimento e col calcolo. Queste due vie si congiungono poi in una sola che è la via della deduzione scientifica. La legge sperimentale ci dà la necessità e l'universalità della realtà oggettiva; l'equazione analitica ci dà la necessità e l'universalità del pensiero. L'esperienza e la filosofia poi stanno rispetto a questi concetti scientifici, ricavati o coll'esperimento o col calcolo, in guisa tale che l'esperienza è sorpassata qualitativamente dalla scienza, perchè l'esperienza è incapace di elevare lo spirito alle categorie; e la scienza è sorpassata sistematicamente dalla filosofia, perchè questa non dà più le categorie nè dell'essere nè del conoscere, ma le pensa nell'unità speculativa del necessario e dell'universale.

Dunque, l'esperienza non misura la scienza; ma la scienza non nasce virginalmente, in altri termini i concetti universali e necessarj, appunto perchè sono concetti, non sono concepiti inconcepibilmente. Ci rimane a vedere più particolarmente in qual modo si vincano ad una ad una le difficoltà dell'empirismo, dell'intellettualismo e dei sistemi misti che non superano l'unità astratta delle due precedenti astrazioni. Lo mostreremo con tre serie di argomenti. Non saranno esaminate qui tutte le ragioni dell'empirismo lockiano ed humiano, che fu già combattuto efficacemente da Kant; si apprezzeranno solo quelle istanze contro la tesi antiempirica che non furono considerate a bastanza dalla critica. V'ha un punto nella tesi dell'empirismo che non può essere contestato. Non si può negare che il soggetto e il predicato dei giudizj universali e necessarj (dai quali risulta poi il vero concetto universale e necessario), cioè i termini di siffatti giudizj derivino dall'esperienza. Come negare la derivazione empirica di tali

Digitized by Google

giudizj? Ebbene questa tesi è falsa, perchè la derivazione empirica dei termini del giudizio non importa di necessità la derivazione empirica della relazione di quei termini enunciativi dei quali esso giudizio è l'espressione. E la difficoltà si appunta sulla derivazione del nesso, cioè dell'*est* del giudizio universale e necessario e non dei suoi termini. Un'altra objezione. Più che la scienza vale l'esperienza, perchè in fondo noi ricorriamo all'esperienza per la controprova dell'esperimento e del calcolo. Ora, il ricorso all'esperienza non solo è vero, ma indispensabile. Ma perchè? Forse la scienza ricorre alla esperienza per restare nell'esperienza? Tutt'altro; vi ricorre per superarla, come si fa d'una scala per salire in alto, d'una spada per assalire o per difendere, per proteggere o per uccidere, d'un microscopio per discernere sempre meglio gli oggetti, insomma d'un mezzo per distinguere i singoli siano cose siano rapporti. Ma oltre a questo mezzo empirico, la scienza impiega altri mezzi più fecondi. Dati i fatti, combina un fare; dati i termini, combina una deduzione, calcolo o sperimento, cioè un sistema d'enti e di relazioni capace a sua volta di produrre altri enti, altre relazioni. Ben si vede che l'esperienza non è ciò che conferisce il valore alla scienza, soltanto perchè questa fa ricorso a quella per i suoi fini. Direte voi che la spada è buona o cattiva solo perchè l'uomo ricorre alla spada per i suoi fini di vita o di morte? L'esperienza soccorre tanto chi cerca quanto chi conquista la verità; è il diritto e il possesso d'ogni uomo. Ma senza il calcolo, senza l'esperimento, come, dove e perchè le verità universali e necessarie? Salvo che si contesti la possibilità della scienza. Ma allora la questione cambia. In breve, è certo impossibile effettuare uno sperimento o un calcolo senza dati empirici di senso o d'intelletto. Ma nè le intuizioni sensibili nè le intellettuali sono fornite, per virtù propria, di necessità e di universalità. Avviene dell'origine e della natura delle verità scientifiche ciò che dell'origine e della natura dell'ordine. L'ordine delle sensazioni, p. e., non è una sensazione; ma sarebbe impossibile senza le sensazioni. Ciò che è rapporto fra termini non può confondersi coi termini, e ulteriormente ciò che è unità universale nella molteplicità dei singoli, non è l'unità singolare. Qual sia la natura del mezzo scientifico non è ora il caso di cercare; alla domanda fu già risposto antecedentemente. Passiamo più tosto a un altro gruppo di argomenti.

Mi pare che sia facile capire perchè non valga la visione in Dio di Malebranche, non l'intuizione psicologica pura di Gioberti, non la cognizione diretta di Rosmini e così via. Del resto Kant ha già osservato tanto contro Locke che colla sola intuizione non si conosce nulla, perchè l'intuizione è cieca; quanto contro Descartes che col solo concetto non si conosce nulla, perchè il concetto è vuoto, e contro tutte le posizioni astratte anteriori pose il puro conoscere, cioè la nuova unità concreta che produce sè, producendo i suoi due elementi opposti (intuizione e concetto) cioè sviluppandoli sinteticamente. Ben è nota la teoria dell'unità sintetica originaria *a priori* della coscienza kantiana che è una mediazione immediata, un risultato causa, un posteriore anteriore, ed essenzialmente un fare anzi un farsi, uno sviluppo di sè, un'autocausa, un'autoctisi. A chi dobbiamo prestar il nostro massimo assenso? Alla intuizione pura dell'Estetica trascendentale? No. Al concetto puro (categoria) della Logica trascendentale? No. Dunque a chi? All'unità sintetica originaria, all'autoctisi della coscienza che Fichte il conseguente kantiano, Fichte il vero Kant, dirà l'autocoscienza che è essenzialmente categoricità cioè produzione delle categorie? Ciò posto,

Digitized by Google

abbiamo il dovere di rispondere a questa domanda: Che vale l'autoctisi kantiana? Aggiungiamovi anche la teoria dello schematismo dei concetti intellettivi puri, la quale non fa che retrocedere d'un passo la questione. Che cosa regola l'applicazione delle categorie, e fin dove arriva tale criterio? Mi pare che ogni applicazione categorica sia regolata dall'arbitrio e che tale criterio arrivi fin dove l'amore di tal ipotesi dogmatica lo esige. La ragione della sintesi originaria risiede nel soggetto; l'autoctisi ha una gran virtù. Fin qui non sorge dubio. La spiegazione cade sul punto in cui la ragione domanda la prova dell'operazione compiuta, e perchè Kant dogmatizzi con tanta sicurezza sopra la realtà trascendente e in particolare sopra la subjettività esclusiva delle forme dopo aver negato ogni valore alle affermazioni non critiche sopra la realtà. Qui abbiamo il diritto di dire che la spiegazione di Kant è troppo comoda, arbitraria, senza prova, dogmatica, portentosa. Ma il Fiorentino ha voluto aggiungere una considerazione apparentemente fortissima. Ammettiamo che la tesi di Kant sia falsa, cioè che l'universalità e la necessità non derivino dall'attività propria dello spirito, ma dal giuoco stesso delle rappresentazioni, ecc. Ma anche allora chi giudicherà ciò che è essenzialmente universale e necessario? Non sempre e solo lo spirito? Ma allora non ha ragione Kant di spiegare tutto coll'autoctisi pura del soggetto? Ma l'objezione non regge. Infatti, basta fare una domanda semplicissima. Prima di Galileo, ad esempio, lo spirito umano non possedeva la sua brava autoctisi *a priori*? O perchè allora non scoprì o meglio non espresse la legge della caduta dei gravi? La ragione è chiara. L'autoctisi non basta. Occorre un esperimento felice; senza codesto mezzo di invenzione e di prova, il giudizio autoctisico è irrito e nullo. Non si objetti che l'ultimo giudice in fondo è sempre lo spirito. Non sorge dubio che lo stesso spirito sarebbe impotente nella solitudine dell'autocausa. Ma gli oppositori aggiungono un argomento che sembra decisivo. La scienza che tutto dimostra non si fonda, in ultima analisi, sui principj logici che bisogna ammettere senza dimostrazione? Ora è il caso di capire che i così detti principj logici sono così poco logici che servono anche alle affermazioni della conoscenza empirica senza tuttavia conferirvi il pregio della necessità. Si ammetterà di buon grado che l'esperienza sarebbe impossibile senza l'impiego costante del principio di identità, di contradizione, del terzo escluso, di ragion sufficiente; e del pari che l'esperienza non diventa scienza per tale semplice impiego. Che più occorre? Altre condizioni devono essere soddisfatte, condizioni deduttive di calcolo o di sperimento, senza cui lo spirito non potrebbe, coi soli principj così detti logici, stabilmente costituire una sola verità. Occorre una sintesi logica creatrice, e della natura che fu descritta trattando del processo deduttivo del calcolo e dello sperimento. Donde segue, lo ripeto, che se logica significa connessione necessaria e universale, la logicità implicita nei meri principj così detti logici è insussistente. Di più, nè pure importa che i principj impiegati nell'operazione logica sian primi solo relativamente ed empiricamente. La relatività analitica degli elementi non ci priva di ciò che nella scienza ha maggior valore, cioè della cognizione deduttiva delle leggi. Siccome nella scienza non si tratta di ottenere la conoscenza ultima dell'elemento ma solo la natura dei rapporti costanti degli elementi a noi noti, così, seguendo in questo il consiglio di Leibniz, trascureremo come irrilevante la ricerca dell'analisi assoluta; e cercheremo non i fatti per i fatti, ma i fatti per le leggi nell'intento di costituire una corri-

Digitized by Google

spondenza formale, simbolica ed essenzialmente deduttiva fra il nostro conoscere e l'essere da noi conosciuto cioè l'accordo della duplice necessità, pur ammettendo che la contraposizione dell'essere e del conoscere è solo e sempre relativa, che non v'è alcun conoscere che sia separabile dal suo essere, che la forma (o unità soggettiva) senza la materia (o molteplicità oggettiva) non è concepibile.

Resta infine un'objezione immensamente speciosa. Che cosa vale il vostro principio di dimostrazione scientifica? Non vi fondate voi " sull'impossibilità di ammettere che in condizioni identiche si produca un fenomeno differente „ (1)? Dunque, a che si riduce il vostro principio? A un principio di fede, a una credenza, alla credenza in una impossibilità. Ecco la base d'ogni sicurezza scientifica. Io concedo che, senza tal fede, la scienza non sarebbe nata, nè progredirebbe. Ma domando se è la pura fede nella razionalità del reale che ci fa padroni delle verità del calcolo e dell'esperimento. E mi pare evidente che ci vuol altro. Tutti gli uomini son liberi di avere la fede che vogliono nell'uniformità dei processi naturali e nella virtù delle loro ricerche, ma non tutti gli uomini hanno lo stesso diritto di parlare in nome della scienza. Ammetterete voi che ogni uomo, in grazia di codesta fede, s'infeudi di *motu proprio* la verità? Codesta fede non è una metafora senza dubio, è un fatto, ma non è un fatto scientifico, non è *il* fatto scientifico. Torniamo allora all'autoctisi di Kant. Prima e dopo Kant quanta autoctisi! Facciamo un'altra applicazione: prima e dopo Lagrange, prima e dopo Hertz, quanta fede scientifica! Ma le equazioni di Lagrange e gli sperimenti di Hertz furono trovati per altra via. Ah, se bastassero i sospiri!

Art. III.

25. Vedemmo che i caratteri della cognizione categorica (scientifica) sono due: la necessità e l'universalità. Questi caratteri convengono con quelli fermati da Leibniz e da Kant per la cognizione *a priori* (R., *op. cit.*, I, 292). Inoltre e in genere si può dire che l'universalità della cognizione viene dalla sua necessità (R., *op. cit.*, I, 294). Ora può darsi che vi siano due necessità essenzialmente diverse, l'una della cognizione sperimentale, l'altra della cognizione analitica? Qual differenza intercede fra i caratteri delle due cognizioni? Che vi sia differenza essenziale non pare. Invero oltre ad ammettere che i rapporti delle cose e delle idee ci si mostrano come necessarj ed universali soltanto nell'esperimento e nel calcolo cioè nella scienza, e che per formare i concetti dedotti dall'esperimento si richiede (secondo la dottrina da noi adottata) la *realtà oggettiva* e per formare i concetti dedotti dal calcolo si richiede l'*attività del pensiero*, bisogna ancora riconoscere che queste due diverse sorgenti categoriche non contrastano fra loro ma si integrano prima nella fisica matematica e nella meccanica razionale (2) poi da ultimo nella sintesi filosofica che riassume

---

(1) F. De Sarlo, *I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea*, II, in " Cultura Filosofica „ novembre e dicembre 1910. Firenze.

(2) Come altro esempio suggestivo di cotesta integrazione delle due sorgenti categoriche della necessità, cfr. la teoria dei modelli ideofisici in *Logica formale dedotta dalla considerazione dei modelli meccanici*. Torino, Frat. Bocca, 1906.

Digitized by Google

tutta la realtà naturale e spirituale sotto la forma dell'infinita verità, come si dirà a suo luogo.

26. Ed eccoci, con maggiore ampiezza, a questo punto. Bisogna, si dice, che vi sia differenza essenziale fra i caratteri della doppia cognizione scientifica, perchè l'una è fornita dal dato oggettivo sensibile, l'altra dall'attività del pensiero. Queste due diverse, anzi opposte, provenienze non possono non produrre una differenza diametrale nei concetti puri che ne derivano necessariamente. Ma, come oramai apparirà chiaro dal sin qui detto, questo dilemma nasconde due errori. L'uno risiede nella falsa ipotesi che la realtà oggettiva sia conoscibile soltanto nelle forme inferiori del dato sensibile dell'esperienza, mentre essa è solo conoscibile *categoricamente* nelle forme superiori del dato scientifico dell'esperimento; l'altro risiede nella falsa ipotesi che, se i concetti puri si trovano nel pensiero, essi non possano più trovarsi nella realtà dell'essere e viceversa, mentre v'hanno categorie che si fondano nella realtà oggettiva e categorie che si fondano nell'attività del pensiero. Rispetto al primo errore, non bisogna supporre che l'esperienza sensibile si possa confondere coll'esperimento; nè che l'esperimento si possa confondere col pensiero. Invero l'esperienza ci dà il dato singolo cioè la realtà come scissa convenzionalmente dal pensiero ma contingente e particolare; l'esperimento ci dà il dato funzionale cioè la realtà come scissa convenzionalmente dal pensiero ma universale e necessaria. Perchè non possiamo ammettere che le categorie riferibili alla realtà provengano semplicemente dalle sensazioni? Perchè tra sensazioni e concetti puri " si tratta d'una differenza qualitativa che nessuna addizione o sottrazione può togliere di mezzo „ (FIORENTINO, *op. cit.*, I, 56). Sta bene. Ma io sostengo che questa differenza qualitativa è fornita appunto dall'esperimento. Qui dunque non si presuppone ciò che si va cercando, perchè l'esperimento non è neppure da considerarsi una semplice *esperienza trasformata*, il che riuscirebbe di nessun profitto a concettualizzare l'esperienza. L'esperimento sorpassa l'esperienza sensibile qualitativamente. L'esperienza dà il singolo e il fatto. L'esperimento dà la legge. Esso ci pone invero in relazione colle *relazioni* della natura circostante, che possono rispondere o no alle relazioni da noi pensate ma non hanno alcun bisogno di servir loro di fondamento. Esso rappresenta dunque un'*altra via* per la quale comunichiamo col mondo esteriore e propriamente colle sue relazioni costanti e necessarie e ci permette di riprodurle in modo esatto nel nostro pensiero. L'esperienza non ci dice nulla intorno alle relazioni intime necessarie e costanti dell'objetto; essa non esprime altro che il distinguersi dei singoli che possono tutt'al più riunirsi in serie storiche contingenti e particolari, ma non ci dà nulla che importi necessità e universalità. L'esperimento invece ci dà queste relazioni naturali necessarie, che importano l'impossibilità dell'opposto, ed universali, che importano la verificazione sempre e dovunque, e non ha bisogno che la conoscenza intellettiva l'arricchisca delle sue relazioni intelligibili. C'è modo pertanto di capire come e perchè si possa parlare di necessità e di universalità non provenienti dal pensiero e tuttavia non derivanti per necessità dall'esperienza. Rispetto al secondo errore non devesi supporre che la realtà sia dimezzabile in due mondi contradittorj, il mondo del pensiero e il mondo della realtà intesa come non-pensiero, di guisa che quanto è incluso in un mondo sia escluso assolutamente dall'altro. I due mondi in questione sono distinti non contradittorj e sono entrambi reali. È il caso qui di profittare di

Digitized by Google

un'eccellente osservazione del Fiorentino. " Quando parliamo di realtà, egli dice, ne escludiamo, non si sa perchè, il pensiero, come se esso non fosse pure reale: noi riconosciamo volontieri la produzione d'ogni altra attività, ed abbiamo un certo sospetto di ciò, che produce quella del reale „ (F., *op. cit.*, I, 152). La realtà e il pensiero ci si mostrano distinti ma non opposti in modo assoluto, perchè, se questa opposizione fosse recisa ed irriducibile, nè le leggi del calcolo potrebbero applicarsi al reale, nè le leggi dell'esperimento potrebbero ricevere forma analitica. Invece la fisica matematica, ad esempio, coronata dal superbo edificio della meccanica razionale, è appunto la prova scientifica di questa communichevolezza, di questa compenetrazione, in virtù della quale la necessità e l'universalità della natura si conciliano colla necessità e l'universalità della ragione. Dopo ciò si arguisce facilmente qual sia l'intento supremo della sintesi filosofica.

27. In conclusione, negando questi principj noi avremmo due inescusabili torti: primo, quello di credere che la necessità e l'universalità provengano indeclinabilmente dal dato sensibile dell'esperienza o dall'attività semplice del pensiero puro, ignorando la sorgente dello sperimento; secondo, quello di credere che la necessità e l'universalità non possano provenire che da una sola sorgente, ignorando così la doppia fonte dell'esperimento e del calcolo e, per di più, la loro perfetta integrazione in certi punti della scienza e nel pensiero supremo della filosofia. Il divario fra i prodotti scientifici delle due sorgenti non consiste in una diversità di valore: tutti valgono egualmente; ma in un divario di mezzi.

CAPITOLO III.

Della necessità naturale e razionale dal punto di vista gnoseologico e di parecchie altre cose.

28. Riassumendo le cose discorse, c'è una necessità ed una universalità naturale ed oggettiva cioè dell'essere; e c'è una necessità ed una universalità razionale e soggettiva cioè del conoscere, e c'è la possibilità della loro conciliazione. Ciò significa che c'è modo di sostenere gnoseologicamente un oggettivismo ed un soggettivismo parziali ed anche un subobjettivismo speculativo che si presenti come la conciliazione d'entrambi. Ma un oggettivismo di variabili dipendenti cioè di funzioni non di fatti singoli e così si dica del soggettivismo. Ragioniamo quindi partitamente di questi varj punti di vista gnoseologici intorno all'universalità ed alla necessità.

29. Rispetto all'oggettivismo possibile, non tenendo conto per ora della terza specie dell'essere e del conoscere, arrestiamoci agli oggetti distinti delle due prime specie, l'uno conoscibile coll'esperienza sensibile (oggetto empirico sensibile o fatto naturale), l'altro conoscibile coll'esperimento (oggetto sperimentale o legge naturale). Anche il Rosmini e il Gioberti s'accordano nell'ammettere due oggetti, uno sensibile e un altro, che essi dicono, intelligibile (1). Ma a spiegare il divario profondo che passa

(1) Analoga distinzione è del resto famigliare a tutto l'idealismo ontologico. Cfr. MARTINETTI, *Op. cit*, pag. 279-346.

Digitized by Google

fra la loro teoria e la presente, basterà sviluppare la natura e il modo con cui avviene la conoscenza di questo secondo oggetto. L'intelligibile, a loro avviso, è " qualcosa di opposto e quindi di esterno allo spirito „; inoltre " il Rosmini lo pone come affatto indeterminato, mentre il Gioberti lo pone come determinato originariamente in molte forme „. E noi pure ammettiamo che il secondo oggetto che abbiam detto sperimentale (e con ciò intendiamo i rapporti oggettivi, necessarj e costanti della realtà) sia qualcosa di opposto e quindi di esterno allo spirito empirico, e lo poniamo come affatto determinato e determinabile. Ma l'abbiamo detto sperimentale e non possiamo chiamarlo " intelligibile „ sia per non portare gratuitamente l'intelletto o l'idea nelle cose oggettive, come fa, ad esempio, il Rosmini pel quale l'oggetto intelligibile indeterminato è appunto l'essere ideale e così si ricasca nell'idealismo esclusivo; sia per escludere ogni intervento teologico, il che avviene più esplicitamente in Gioberti e così si ricasca nel teologismo intemperante; sia finalmente per determinare con esattezza il modo scientifico con cui avviene la sua conoscenza e così respingere tanto la cognizione diretta del Rosmini, quanto l'intuito del Gioberti. È noto che la cognizione diretta, secondo il Rosmini, nasce coll'applicazione della forma unica dell'essere ideale o possibile, che è innata nella mente umana, alla varietà sensibile presentata per mezzo dei sensi; il che non è una spiegazione, ma, per lo meno, un *rebus*. Del pari è noto che l'intuito, secondo il Gioberti, consiste propriamente nell'insieme di concetti o tipi intelligibili, già formati e determinati, e che la connessione del mondo intelligibile col sensibile richiede l'atto creativo di Dio; il che parimenti non fornisce una spiegazione intelligibile della conoscenza. Concludendo, siamo d'accordo nell'ammettere due oggetti e la natura e il modo della conoscenza del primo (sensibile), ma non conveniamo assolutamente nè nella natura nè nel modo di conoscenza del secondo.

30. Questo divario fra la dottrina dei filosofi sopracitati e la dottrina qui esposta costituisce già una novità a bastanza apprezzabile. Ma consideriamo ancora più a lungo l'idea della necessità naturale in cui sembra rifugiarsi, come in medievale asilo, un'objettivazione metafisica contraria alla natura della scienza. È un'objezione fortissima su cui bisogna richiamare ogni possibile attenzione. Senza dilungarmi in citazioni superflue, mi basterà considerare gli argomenti addotti contro l'esistenza della necessità naturale da un geniale positivista il quale ritiene che il determinismo è un funesto errore che ha esercitato ed esercita ancora sull'affaticato intelletto di questo secolo una tirannide universale, sebbene pel gran fascino che possiede sia difeso come supremo risultato scientifico. Per combattere questa detestata idea il chiaro autore, prima enuncia la seguente proposizione determinativa, rispetto all'ordine dei fatti: " l'ordine è prestabilito insieme al fatto che lo costituisce, il qual fatto appunto avviene perchè l'ordine è dato „; poscia, esposto il ragionamento che in generale lo sostiene, ne esamina i termini, che sono, a suo parere, i quattro seguenti: la ragione sufficiente perchè un fatto avvenga, la generalizzazione dei fatti e delle loro successioni, il rapporto fra l'ordine sperimentato e l'ordine futuro e la successione temporale; e li trova tutti fondati sopra elementi non scientifici. Infine conclude che la dottrina della necessità naturale è inaccettabile perchè, primo scambia l'efficienza colla ragione sufficiente; secondo afferma la costanza di successione che non esiste; terzo afferma identità e somiglianze inesistenti tra ordine precedente e

Digitized by Google

ordine seguente; quarto scambia la successione temporale colla mutua dipendenza dei fatti (1). V'ha per fermo in questa dottrina la più evidente intenzione, quanto alla sostanza, di difendere il principio che anche qui si vuol stabilire, cioè che si respinga ogni errore derivante dall'objettivazione metafisica contraria alla natura della scienza. Tuttavia, io non so se m'apponga, ma parmi che tutti e quattro gli appunti, forse in causa di qualche inesattezza di linguaggio, sieno poco sicuri, per non dire insufficienti, a provare la tesi indeterministica ed a purgare la scienza dalla metafisica dogmatica. Fallace mi sembra il primo; perciocchè noi avremmo ragione di distinguere scientificamente la ragione sufficiente, perchè un fatto avvenga, dalla ragione efficiente o efficienza reale, se il rapporto causale ci venisse dato unicamente dall'esperienza e come tale fosse incapace di superare il semplice rapporto di successione particolare e contingente. Ma esso ci vien dato invece dallo sperimento e come tale è capace di elevarsi al concetto della relazione universale e necessaria, superando qualitativamente la ragione empirica e postulando veramente la ragione efficiente della realtà. Lo sappia una buona volta il positivismo il quale, per ingiustificato timore della metafisica, si ostina a sostenere che " il cammino della scienza è in direzione di crescente moltiplicità di fatti che si vanno via via distinguendo nell'indistinto della cognizione precedente „ (2). Nè men fallace torna il secondo il quale afferma che la costanza di successioni non esiste; che un fatto non è mai un altro; che ogni fatto è nuovo; che nessun fatto accade più volte; e così via. Perocchè, se così fosse, come sarebbe possibile la scienza che ci dà l'identità dei processi, la ripetibilità, la previsione, la deducibilità, la costanza dei fatti naturali, la necessità e l'universalità delle leggi? Anche l'indeterminismo ha sentito che il suo principio tendenziosamente etico minaccia la rovina della scienza la quale fonda sulla determinazione costante il valore e l'efficacia dei suoi procedimenti. Ed ha tentato di uscirne con un'interpretazione che vorrebbe, non già confutare l'organamento logico della scienza, ma mostrare la continuità tra i principj dell'etica e quelli della scienza. La scienza, esso dice, può far quel che fa perchè è un'astrazione e niente più. Ma l'espediente dell'indeterminismo torna inutile e non resta, e altro non potrà mai diventare, che una comoda e una pia illusione pregiudicata dal desiderio di salvare ad ogni costo la libertà e quindi aggirantesi completamente nell'ámbito senza uscita della logica dei sentimenti. Quanto alla questione che " ogni fatto sia nuovo „ poichè il fatto non sarebbe altro che il " momento stesso della coscienza „, ossia " ciò che occupa un momento della coscienza „; bisognerà innanzi tutto avvertire che ciò che occupa un momento della coscienza cioè l'occupante o contenuto, intanto, non è il momento stesso della coscienza cioè l'occupato o il contenente, per quanto la separazione possa parere un processo arbitrario ed anche impossibile. Come possiamo distinguere realmente il momento della coscienza dal suo oggetto? L'esperienza ci vieta di rispondere, ma l'esperimento ci forza anche ad ammettere che tutte le volte che accade il fatto sperimentale, esso accade in un momento della nostra vita percettiva, ma non già che esso non sia altro che l'unità

(1) Tarozzi, *Della necessità nel fatto naturale ed umano*, II, pag. 275-300.
(2) Tarozzi, *Op. cit.*, ibid.

Digitized by Google

di momento della nostra vita percettiva medesima. L'esperimento ci insegna che i momenti della nostra vita percettiva non sono che in corrispondenza coi fatti ad essa esteriori. Ma il momento percettivo d'un fatto (quantunque sia anche esso un fatto) non è mai il fatto medesimo che accade dentro di esso. E questo è pure un fatto. Dunque la conoscenza è duplice ed ogni suo aspetto è affermato con irrepugnabili argomenti. Da ciò il fondamento che, se un fatto percettivo, come momento della serie continua e irreversibile del tempo, non è mai un altro, il fatto oggettivo per contro corrispondente a quel momento può accadere più volte, può ripresentarsi più volte in momenti successivi di tempo; anzi la sua successione può essere provocata — in certi casi — quante volte si vuole ed effettuarsi in maniera costante. " Ma, dice il Tarozzi, qui è da farsi un'osservazione di capitale importanza: la scoperta d'una nuova legge è la scoperta d'un nuovo fatto „ (pag. 282). " Perchè un fatto qualunque, per esempio un'irregolarità di funzione in un individuo di specie nota, non è una legge? Per una ragione affatto estrinseca alla realtà di esso; ossia perchè non s'è ancora trovato un altro individuo in cui la medesima irregolarità si possa notare „ (pag. 282). Ma no, ci vuol altro. La scoperta di un altro individuo avente la medesima irregolarità o anche di cento altri individui simili non è sufficiente a generare la legge. Le scienze che procedono solo nel senso di una sempre maggiore pluralità non sono vere e proprie scienze. Senza il metodo sperimentale le scienze della natura non riescono affatto a superare le barriere dell'empirismo. Ma qui ci può attendere un altro scoglio. La tesi del " progresso della scienza, nel senso d'una sempre maggior pluralità „ non si può affatto impugnare coll'argomento dell'universalità della legge (pag. 284), perchè " la legge consiste sempre in un fatto nuovo, e, per usare una frase metaforica, non sussiste *sopra* altri fatti, ma *accanto* ad altri che solo nell'incontro con esso si costituiscono come cause „. Ora è evidente che questa objezione varrebbe se l'esperienza, che dà il fatto singolo, e lo sperimento, che dà la legge, fossero la sola e identica specie del pensare. Ma la legge non si trova come un libro accanto ad altri libri di una biblioteca. Parecchie volte si è già avuto occasione di dimostrare che non è punto vero che il sapere volgare o comune non differisca di natura ma solo di moltiplicità e di grado dal sapere scientifico. La differenza essenziale è la connessione deduttiva dei fatti. Finalmente a che si riducono le prove atte a convertire i legami di necessità e di universalità in semplici associazioni per contiguità temporale? Ad una serie di affermazioni dogmatiche in cui la critica è completamente captiva del pregiudizio. Noi raccoglieremo dunque ogni nostro studio sul processo fondamentale dell'esperimento, nè ci lasceremo scuotere dagli assalti dell'empirismo. Inaccettabile del pari è il terzo argomento con cui si vuol provare che nessun ordine si ripete. E per vero, la ripetizione costante di determinati ordini di fatti è un fatto provato colla massima evidenza dall'esperimento. Il Tarozzi osserva che " una percezione non è identica ad un'altra „ (p. 289). E fin qui, va benissimo: siamo d'accordo. Vuol dire che l'esperienza non conosce i rapporti costanti, ma soltanto i singoli o i rapporti variabili. Per tanto la conclusione che scaturisce evidentemente da questo discorso è sempre la stessa; nessun ordine si ripete nell'esperienza, ma la ripetizione dell'ordine avviene piena ed intera nell'esperimento, perchè quella non coglie che il singolare e il contingente, laddove questo attinge il legame necessario e l'efficienza reale dell'essere. In ultimo, sul

Digitized by Google

quesito se vi sia qualche connessione fra la successione temporale e la dipendenza mutua dei fatti, più si va oltre col pensiero più si capisce che sarebbe temeraria ogni negazione. Il consiglio più prudente è quello di non presumere, per ora, di aver toccata la méta.

31. Concludiamo: havvi dunque un modo di sfuggire a cotesta forma di objezione al concetto della necessità oggettiva che è molto comune nel pensiero dei positivisti, e questo mezzo consiste nel rinnovare il problema fondandolo, come non s'è mai fatto a bastanza bene finora, sulla differenza qualitativa tra esperienza naturale ed esperimento. La scienza non ha torto quando objettiva quelle determinazioni che essa ha provate mediante il metodo sperimentale, la scienza non ha torto quando trasforma le successioni sperimentali, che dànno le ragioni sufficienti perchè un fatto avvenga in ordini di efficienze reali. Questa objettivazione non è metafisica, questa trasformazione non è contraria alla natura della scienza. Tali sono gli elementi scientifici della nozione della necessità naturale il cui studio presenta un còmpito affatto nuovo alla filosofia teoretica.

32. Anche dal punto di vista del soggettivismo possibile, facendo per ora astrazione dall'ultima forma dell'essere e del conoscere, arrestiamoci ai due oggetti delle due prime specie: l'uno conoscibile coll'esperienza intellettiva (oggetto empirico intelligibile o fatto intellettuale), l'altro conoscibile col calcolo (oggetto analitico o legge razionale). Il problema della necessità razionale non è meno vasto, nè meno profondo del problema della necessità naturale. Questa si fonda sullo sperimento, quella sul calcolo; ma noi sappiamo già che non si può far l'apologia del calcolo senza far quella dell'esperimento. Un problema si presenta: Se si ammettono concetti fondati sulla necessità ed universalità razionale, siamo noi costretti a seguire il concettualismo della scolastica o l'apriorismo assoluto di Emanuele Kant? Rispondo che la possibilità delle categorie come prodotto soggettivo della ragione si fonda, è vero, sull'efficacia dell'attività nostra e sulla sua produttività indipendentemente dal dato sensibile e dal dato sperimentale, ma non senza un mezzo che basta da solo ad imprimere ai suoi prodotti concettuali il suggello della necessità e dell'universalità. Questo mezzo è il calcolo, secondo il quale si costruiscono, come è noto, dei modelli analitici (che ci dànno le equazioni razionali) i quali funzionano deduttivamente ed euristicamente, come le macchine fisiche o i modelli sperimentali (che ci dànno le leggi della natura). La deduzione analitica e l'esperimento fisico funzionano identicamente, salva la differenza dei simboli, quasi a dire l'*auxilium imaginationis* dello Spinoza. Ed ecco perchè il divario tra i prodotti concettuali delle due sorgenti della necessità e dell'universalità non consiste nel valore. Poichè non variano che i simboli e l'operazione deduttiva non cambia, tutti valgono egualmente. Dunque noi siamo d'accordo con Kant nell'ammettere i concetti puri, cioè forniti di necessità e di universalità razionali e provenienti dall'attività del pensiero, ma non conveniamo nel modo di formazione di questi concetti medesimi; perchè Kant li forma per la *sintesi a priori* che non richiede il calcolo; e noi li formiamo per il calcolo che non è la *sintesi a priori*. Da tutto l'insieme delle cose qui esposte si scorge chiara la relativa novità della dottrina presente la quale nega che si possano formare concetti di necessità e universalità razionale senza ricorrere al calcolo, contrariamente alle dottrine di Platone, di Leibniz, di Kant, di Hegel, di Rosmini e di tanti altri i

Digitized by Google

quali affermano di possedere siffatti concetti per altra via, ma sono incapaci di dimostrarlo.

33. Per farci ragione di questa dottrina dobbiamo scendere a più minuti particolari. La distinzione qualitativa fra le idee empiriche e i concetti razionali importa nel fondo la rovina delle teorie di Locke, di Hume e di Kant; perchè, il primo vuol fare tutto provenire dall'esperienza, ma poi riconoscendo che questa non può dare l'idea di sostanza come necessaria ed universale giunge a negare quest'idea; il secondo in modo analogo giunge a negare l'idea di causa e naufraga nel vortice del principio dell'abitudine; il terzo riconosce giusta questa impossibilità di ricavare l'idea di sostanza e l'idea di causa dall'esperienza e perciò le fa scaturire dall'attività nostra e le dice *a priori*. Tutti e tre questi filosofi ignorarono la sorgente metempirica dell'esperimento che pure è capace di assicurare la necessità e l'universalità oggettiva della sua propria specie di conoscenza; ignorarono che è indispensabile l'intervento del calcolo per assicurare la validità dei concetti dedotti dalla pura ragione soggettiva, e infine ignorarono che i due ordini di rapporti costanti oggettivi e soggettivi cioè naturali e razionali possono conciliarsi in una sintesi suprema. È inteso che essi ebbero il merito di sapere che lo spirito non sente la costanza di quei rapporti di cui qui si tratta e non può sentirli, e con ciò ebbero ragione di sostenere l'impossibilità di ricavare le categorie dall'esperienza. La differenza tra il sistema di Locke e il sistema presente apparirà ancor meglio da quel che segue. Il Rosmini dopo d'aver citato il seguente passo di Locke: " Noi non dobbiamo adunque cercare le conoscenze generali altrove, nè altrove possiamo trovarle, che nel nostro spirito, e la sola considerazione delle nostre proprie idee è quella che le somministra „, " egli sembra impossibile, dice, che avendo osservata l'universalità di alcune delle nostre idee, avendo osservato altresì che questa universalità è impossibile che si trovi fuori dello spirito nostro, egli non siasi poi avveduto della necessità di ammettere il nostro spirito fornito di qualche cos'altro oltre a ciò che a lui somministravano i sensi: ma l'uomo non è talora più lontano dal vero, che di una linea impercettibile, e pure egli non sa valicare un così breve intervallo „ (1). Ora a nostra volta potremo osservare che il consiglio è buono nell'intenzione ma pessimo nella pratica; buono perchè è vero che Locke doveva avvedersi della necessità di ammettere il nostro spirito fornito di *qualche cos'altro* oltre a ciò che a lui somministrano i sensi; pessimo, in primo luogo perchè il Rosmini non distingue la necessità e l'universalità dell'essere da quella del conoscere, lasciando che tutta la questione si strascini sulla convenienza o ripugnanza delle idee astratte; pessimo, in secondo luogo perchè il Rosmini, per fornire il *qualche cos'altro* allo spirito, gli somministra niente meno che l'*innato* cioè una cagione soverchia che fa cadere il suo sistema nelle teorie false per eccesso. L'errore di Locke era profondo: e corrispondegli nella critica rosminiana l'errore, non meno profondo, dell'innatismo. Concludiamo: havvi la necessità naturale, havvi la necessità razionale. La prima è nota per lo sperimento, la seconda per il calcolo. Può dunque ritenersi che nella necessità razionale si ripresenti quel pericolo metafisico che fu già indicato a proposito della necessità naturale? È impos-

(1) Rosmini, *Nuovo Saggio, etc.*, I, pag. 290.

Digitized by Google

sibile. La necessità razionale provata analiticamente si distingue dalla necessità metafisica ammessa dal razionalismo indeterministico, come se ne distingue la necessità naturale provata sperimentalmente. La necessità naturale e razionale di cui qui si tratta è un fatto *sui generis*: l'empirismo e l'innatismo la trovano trascurabile e l'eclettismo stesso procura di evitarla nella speranza di sottrarsi alla responsabilità del giudizio; ma essa appare in ogni conquista della scienza, in teoretica si traduce in un ragionevole contemperamento di scetticismo e di dogmatismo che ci rende prudenti nel deliberare, forti nell'agire, contemplativi nella sintesi suprema. Dunque anche in questo caso si sfugge al doppio pericolo della metafisica, dell'empirismo e dell'idealismo, seguendo il criterio accennato, vale a dire rinnovando il problema dalle fondamenta.

34. Il pensiero teoretico non resisterebbe al principio dell'accordo della duplice necessità se l'apparenza non si rendesse complice della metafisica empiristica per ingannarci. Ciò accade su vasta scala. Noi sosteniamo che sperimento e calcolo sono sorgenti di necessità naturale e razionale, che differiscono qualitativamente dall'esperienza sensibile e intellettiva. Ma l'esperienza ci domanda: come? e sostenendosi coi suoi strumenti, cioè coll'osservazione e coll'induzione, trasporta di continuo la disputa nel *suo* mondo cioè fuori di quell'unico mondo in cui è umanamente possibile la soluzione. È così che l'empirico sensista ed anche il metafisico empirista osservano il variabile per negare il costante, osservano la contingenza per sopprimere la necessità, osservano il fatto per indurre l'impossibilità della legge. Voi potete comporre, essi dicono, qualsivoglia modello fisico o razionale, una macchina o una equazione, un esperimento o un calcolo qualunque. Ma con che cosa lo comporrete voi cotesto modello? Sempre coi singoli; dunque non oltrepasserete mai la sfera del singolo. — A questa pretesa fu già data una risposta plausibile nei §§ antecedenti, ma qui si ripete per far capire che è assurdo supporre che l'empirismo possa mai essere convinto dallo sperimentalismo, come sarebbe assurdo pretendere che un cieco nato abbia la visione dei colori. Intanto non possiamo negare che i due aspetti della necessità appaiono uniti in un unico risultato in alcuni punti caratteristici della scienza. Basterebbe citare per esempio la fisica matematica e la meccanica razionale in cui gli elementi comuni ai due ordini costituiscono precisamente la ragione e la possibilità della scienza. Ora ci potrebbe forse essere l'unità del prodotto, se le due unità fossero assolutamente opposte? Se la necessità e l'universalità naturale fossero affatto inconciliabili con la necessità e l'universalità razionale potrebbero concorrere in un'azione comune? No, certo. Ecco dunque come tutte le teorie esclusive vengono stroncate dalla radice, pure evitando la panacea dell'eclettismo. Queste condizioni ci rimenano al massimo problema della filosofia.

35. L'accordo delle due necessità fu già un sogno dei filosofi e fu affermazione positiva di Galileo. Ma in seguito i filosofi idealisti si avvolsero fra le nubi del solipsismo. Questo stato egocentrico raggiunse la sua massima espressione nella filosofia di G. Amedeo Fichte. Ecco infatti che cosa dice lo Spirito del Fichte al Pensatore per toglierlo dal dubbio fra le due filosofie della libertà e della necessità. " Le leggi di natura non sono che le leggi medesime del nostro spirito; il sistema del mondo non è che il sistema della nostra intelligenza. Liberati adunque, o mortale, dal terrore che ti umiliava e ti tormentava. Cessa di tremare davanti a una necessità che

Digitized by Google

non è se non nel tuo pensiero, davanti a cose che sono opera tua „ (1). La rivelazione teoretica dell'accordo della duplice necessità era ancora ingombra d'incertezze e di antitesi. Una magniloquenza romantica stordiva la mente, la sottraeva all'esercizio della scienza, le rapiva le varie specie dell'essere e del conoscere, l'affascinava coll'entusiasmo d'una liberazione solipsistica. Lo scopo almeno era chiaro. Trattavasi di spiegare che quel mondo esteriore a noi, che noi stessi crediamo reale e da cui desumiamo l'idea d'una forza a noi superiore, non è che un prodotto di noi stessi, del nostro Io. Ritorniamo al Pensatore di Fichte. Col fantastico egli rifà dunque lo spettacolo della natura secondo il ritmo autoctono della sua vita. Egli è vero che cessa di tremare davanti alla *sua* necessità, ma che avviene? Avviene che ogni realtà per lui si cambia in un sogno bizzarro... il sogno di un sogno... il quale non si salva che per la fede (" Solo per la fede il sapere che senza essa sarebbe un'illusione, si assicura e diventa certezza „). La seduzione che inspirano la storia e lo studio del contenuto della prima filosofia fichtiana deriva dal sentimento dell'ammirabile dominio del soggetto. Ma alla luce della riflessione si vede che cotesto nobile pensatore non è altro che un Icaro che si eleva verso il sole della verità. Ora siccome in certi casi non è tanto importante il volare quanto il sapersi dirigere e il sapersi fermare con perfetta sicurezza, così, in questo, l'*ubi consistam* è la distinzione delle varie specie dell'essere e del conoscere, illuminata dalla nozione deduttiva della duplice necessità. È un acquisto assai importante ed anche facile a farsi per chi abbia la mente sgombra dal pregiudizio che sia impossibile trovare una soluzione al problema dell'origine delle idee universali, all'infuori dell'empirismo o dell'innatismo o d'un eclettismo che si presenti unicamente come la giusta posizione di queste opposte dottrine.

36. Spero che si potrà ammettere senza sforzo che la teoria dei due ordini di necessità, armonizzabili in certi casi per elementi e risultati comuni e atti ad avverarsi *de facto* in un ordine solo, evita il pericolo della finalità trascendente, più o meno parente della finalità etica dell'universo. Già il Ragnisco ha posto in rilievo che " la finalità come ideale trascendente essendo opera umana ammiserì la grandezza della natura nella cerchia dell'uomo. La conversione della mentalità nel meccanismo della forza ha reintegrato la nobiltà della natura. L'*a priori* antico fu un *a priori* falso perchè fondato nell'uomo: quindi l'antico antropocentrismo e il geocentrismo per consenso. Galileo ha stabilito il vero *a priori*, non l'uomo, ma la natura di cui l'uomo e la terra è parte „ (2).

37. Il titolo radicale poi per transire dalle filosofie del passato che si fondano sopra un concetto o di forza, o di materia, o di ragione, o di fenomeno, o di divinità, o di noumeno inconoscibile, o di evoluzione e che all'astrazione appartengono, è il concetto dell'essere e del conoscere, non solo come varietà empirica dei fatti che fu principio del positivismo, ma anche e sopratutto come produzione deduttiva delle leggi e come seriazione logica dell'essere come fatto e del conoscere come legge; perchè nel tutto non è solo il fatto ma anche la legge e chi l'intuisce nella sua unità,

---

(1) Fichte, *Bestim. d. Menschen* (s. W. Berlin, 1845, II, pag. 239, 240, 245, 253).
(2) Ragnisco, *La teleologia nella filosofia greca moderna*, pagg. 120-121.

Digitized by Google

nella sua necessità e nella sua universalità la riconosce sia come fatto, sia come ordine costante di fatti, tanto nell'essere quanto nel conoscere. Objettivo e subjettivo è il fatto sia dell'essere che del conoscere; objettiva e subjettiva la legge analogamente. Nell'essere son cose (o fatti) e generi cioè singoli e ordini di singoli (naturali); nel conoscere son sensazioni (o idee) e leggi cioè singoli e ordini di singoli (razionali); e questi termini sono correlativi. V'ha necessità nell'essere, v'ha necessità nel conoscere ed entrambe son scoperte e provate per via deduttiva. E v'ha possibilità d'un avveramento di questi due ordini in un ordine comune. Siamo costretti al finalismo immanente da questi principj? Affatto. Ciò che è vero fisicamente e logicamente, è vero *ex parte rei et ex parte intellectus*. E l'esser vero fisicamente nella scienza significa esser vero sperimentalmente e l'esser vero logicamente nella scienza significa esser vero analiticamente, E queste verità non dipendono da una separazione assoluta dell'essere dal pensare, che faccia la scienza, ma da una estensiva e comprensiva integrazione deduttiva che i dati analitici attuano coi dati sperimentali. E l'indipendenza dello sperimento e del calcolo dell'esperienza sensibile e intellettuale costituisce l'indipendenza della fisica e della matematica (logica) e l'autonomia dell'essere e del conoscere. Istessamente gli ordini dell'essere e del conoscere non sono già da considerarsi come un prodotto di idoli metafisici, sono invece l'essere e il conoscere medesimo nella loro varia ed una realtà e verità.

Questa è la voce della gnoseologia scevra dei pregiudizj del passato. L'accordo della duplice necessità ci fa intravedere una teoria capace di superare il subjettivismo e l'objettivismo esclusivi, e pare che il principio della possibilità della scienza voglia presentarcene il criterio verificatore. Ebbene si segua. Qual'è l'ultima conseguenza del principio? È questa, che dalla possibilità della scienza dobbiamo argomentare l'immanenza della logica in tutto l'universo. È questo un passo molto grave, ma non dobbiamo esitare a farlo. Può il soggetto pensarsi altrimenti che come unità, forma, coscienza, interiorità? Non può. Può l'oggetto pensarsi altrimenti che come moltiplicità, materia, incoscienza, esteriorità? Non può. Ma possiamo realmente pensar l'unità facendo astrazione assoluta dalla molteplicità? Non possiamo; e lo stesso deve dirsi degli altri termini riferiti. Questi termini si distinguono per lo stesso fatto della conoscenza, ma l'in sè non può pensarsi che come l'indistinzione assoluta. Ma una coscienza il cui contenuto fosse assolutamente indiremto da essa medesima non è pensabile.

Non ci sarà mai dato di uscire da queste difficoltà, se non ammetteremo che anche il soggetto è un oggetto cioè una realtà *sui generis*, e del pari che anche l'oggetto è un soggetto cioè una coscienza *sui generis*. A torto si dice che è impossibile giungere ad una concezione sodisfacente. L' impossibilità nasce precisamente quando vogliamo concepire un termine astratto in modo assoluto dall'altro. In qual modo rettificheremo pertanto la concezione teoretica? Coll'ammettere che essere e conoscere, oggetto e soggetto, esteriorità e interiorità, materia e forma, moltiplicità e unità, realtà e pensiero, ecc., coesistono come condizioni correali e conideali di una serie comune e tale che l'una condizione esiste per virtù dell'altra. Non contesto l'estrema difficoltà della concezione seriale, altre soluzioni si troveranno e più in grado di render bene conto della verità; contesto la possibilità sia di affermare sia di negare assolutamente la distinzione dell'essere e del conoscere, e delle loro varie

Digitized by Google

specie; ed affermo che la logica sola è in grado di superare la difficoltà. Raccoglieremo dunque ogni nostro studio sulla concezione logica dell'universo. Questo problema fu male inteso e male risolto dalla teoretica ancora signoreggiata dall'empirismo dogmatico, e dallo stesso panlogismo incredibilmente odiatore della logica formale. Per ciò solo che l'ordine della realtà è pensabile e scientificamente conoscibile segue che esso deve possedere una realtà, o, diremo meglio, sodisfare ad una condizione esatta corrispondente alla condizione esatta dell'ordine del pensare. Ma la condizione esatta dell'ordine del pensare è la deducibilità necessaria delle forme logiche, e tale quindi deve essere la condizione esatta dell'ordine della realtà. L'opposizione tra le forme logiche e le forme reali non è che un'apparenza. In che cosa si risolve la forma logica del pensiero? Nelle sue leggi. Donde segue che la logica della realtà è caratterizzata propriamente dalle sue leggi. La gnoseologia e la metafisica si rinnovano con questo criterio. Quando la metafisica dogmatica, staccata dalla buona tradizione panlogistica, solo coll'attività spontanea della mente, trasse da sè ogni sapere e pose autoctisicamente ogni realtà, accettò molte concezioni illogiche dell'universale, senza analizzarle, cedette all'ebrezza del sentimento, *sprevit logicam quia non intellexit*. Ma che può importare la logica nella metafisica? Nulla, tranne sè stessa. Ponendo la logica, si resta nella logica. Ne consegue che si rende inaccettabile ogni concezione non logica della realtà. Così noi concepiremo la realtà come una *varietà logica* cioè come un concetto o sistema di relazioni tra enti la cui variabilità è senza limite, per quanto niuno di essi si sottragga all'impero delle leggi. Dinanzi a noi la serie degli individui si apre vasta quanto l'infinito. Data l'inclusione logica dell'universale, l'infinita tribù dei particolari gode delle proprietà logiche dei particolari rispetto all'universale, cioè indipendenza relativa reciproca e dipendenza costante dall'universale, una parte propria e una parte comune. Ogni ente poi è oggetto e soggetto contemporaneamente, materia e forma, esteriorità e interiorità, moltiplicità e unità, incosciente e cosciente, indeterminato e determinato, subordinato e sovraordinato, alogico e logico, disgiunto e connesso secondo le condizioni della serie. Questo significa, dal punto di vista logico-metafisico, porre la realtà come concetto o unità dell'universale e del particolare (Aristotele), come giudizio (Kant), come sillogismo (Fichte, Hegel), ed aggiungervi la prova, contenuta nella teoria presente, prova tentata ma non raggiunta da Hegel (1).

38. Messi al sicuro questi principj, il collegamento colla tradizione galileana diventa più evidente. A questo riguardo confesserò un fatto durissimo. Il positivismo che ama tanto prendere le mosse dal Galilei e " sognare una rinnovazione dell'umanità per mezzo della scienza „ è uscito dalla nozione vera della scienza, che secondo me costituisce la maggiore eredità teoretica galileana. Che cosa è la scienza per

(1) Molto chiaramente si vede che questi prolegomeni di teoretica, in quanto sono già una posizione virtuale della Gnoseologia e dell'Ontologia (che saranno il cómpito dei saggi venturi), mirano ad un'interpretazione panlogistica della realtà. Di questo orientamento panlogistico furono anzi già esposte le linee più riassuntive nella Prolusione sopra " *il valore teoretico della logica* „, Questa Prolusione fu pronunciata il 16 novembre 1910; mentre il *ms* della presente Memoria era già stato ultimato e presentato a chi di ragione otto mesi prima, e viene solo ora pubblicato per motivi indipendenti dalla mia volontà.

Digitized by Google

Galileo? È un intendere *intensive* assolutamente distinto dall'esperienza che è solo un intendere *extensive*. Ecco le parole precise di Galileo, che qui è bene riferire: " (*Salviati*)... L'intendere si può pigliare in due modi, cioè *intensive,* ovvero *extensive*; *extensive* cioè quanto alla moltitudine degli intelligibili, che sono infiniti, l'intendere umano è come nullo, quando bene egli intendesse mille proposizioni, perchè mille rispetto all'infinità è come un zero; ma, pigliando l'intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente alcuna proposizione, dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perchè le sa tutte; ma, di quelle poche intese dall'intelletto umano, credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza objettiva, perchè arriva a comprendere la necessità, sopra la quale non par che possa essere sicurezza maggiore. *Simplicio.* Questo mi pare un parlar molto risoluto ed ardito „ (1). Questa distinzione fra l'intendere *extensive* e l'*intensive* non potrebbe essere più categorica: quello è sapere quanto alla moltitudine degli intelligibili, questo è sapere quanto alla necessità che può essere così sperimentale come matematica, in altri termini è la distinzione che si deve porre fra l'esperienza e la scienza. Come dunque potranno i positivisti conciliare questa teoria che proclama in modo schietto e reciso una differenza assoluta fra le due specie dell'intendere e la fonda sul principio della necessità colla teoria ardighiana, per esempio, che pone una differenza puramente quantitativa fra scienza ed empirismo, come fu già ripetuto più volte antecedentemente? Io non credo che si possa trovare argomento più forte per negare ai positivisti il diritto di professarsi discepoli di Galileo. Invano il Tarozzi tenta di dimostrare che la vera e buona tradizione della filosofia positiva fa capo a Galileo, pel quale — a suo parere — ciò che è definitivamente certo, ciò che matematicamente sappiamo (cioè il sapere intensivo) è del *fatto singolo*; invano, perchè è chiaro come il sole che la certezza del fatto singolo non è che la certezza *extensive*, mentre la certezza *intensive* non è propria che della legge. Il fondamento di ciò che è definitivamente certo per Galileo non è nella realtà del fatto singolo per sè stante, ma nella realtà del fatto necessario, cioè stante nel suo ordine, che non è più quindi il fatto singolo ma la legge. E neanche la *causa* si può considerare come un singolo fatto dell'esperienza. Chi dice causa dice rapporto costante e quindi pluralità di termini in un ordine di dipendenza determinato. Con Galileo l'aspetto estensivo dell'intendere è respinto risolutamente dalla scienza. Ma il positivismo non ha saputo trar profitto da questa eliminazione nè dal conseguente riconoscimento della natura intensiva della scienza. Inoltre per Galileo la costituzione dell'universo è un conoscibile (" naturale apprensibile „) e non un inconoscibile. Quindi se in questo si accorda mirabilmente coll'Ardigò, tuttavia continua ad essere così avverso al cosidetto positivismo inglese dello Spencer che la conciliazione è disperata.

39. Ciò premesso sembra opportuno considerare brevemente la vecchia lite del pirronismo e del dogmatismo sulla condizione dello spirito umano rispetto alla verità.

---

(1) G. Galilei, *Dialogo dei massimi sistemi*, Giornata prima (Vigo), 106.

Digitized by Google

Vediam dunque che dicono gli uni e gli altri, tenendo dietro al serrato ragionamento di Pascal che meglio d'ogni altro ha saputo dramatizzare tutta la controversia (1). Le ragioni principali dei Pirronisti sono che noi non abbiamo veruna certezza della verità dei principj, ove non si ricorra alla fede e alla rivelazione, se non nel sentimento naturale, ma questo non è mai una prova convincente, che anzi spesso è fonte di errori e di illusioni. Dunque tutto è dubioso e l'uomo deve dubitare di tutto. Le ragioni principali dei Dogmatisti sono che sinceramente parlando non possiamo dubitare dei principj naturali." Noi conosciamo, dicono i Dogmatisti, la verità non solo dal raziocinio, ma ancora dal sentimento e da un'intelligenza viva e luminosa; ed è per quest'ultima, appunto, che da noi si conoscono i primi principj. Indarno il ragionamento, il quale non vi ha che far nulla, tenta di combatterli „. " Noi sappiamo di non sognare quantunque la nostra ragione non abbia tanto valore di provarlo. Questa impotenza altro non dimostra che la debolezza della nostra ragione, ma non l'incertezza di tutte le nostre cognizioni,..... imperocchè la cognizione dei primi principj, come, per esempio, che v'è spazio, tempo, moto, numero, materia, non è men certa di tutte quelle, che i nostri ragionamenti somministrano. Ora sopra queste cognizioni d'intelligenza e di sentimento la ragione deve appoggiarsi e fondare tutti i suoi discorsi „. " I principj si sentono, le proposizioni si conchiudono; il tutto con certezza, quantunque per differenti mezzi „. Insomma non è solo la ragione capace di istruirci, ma anche il senso e l'istinto. In conclusione, i Pirronisti umiliano i sensi e cercano di rapire all'uomo ogni cognizione di verità, i Dogmatisti li esaltano e si studiano di assicurargliela; ma ciascuno con ragioni così poco verosimili che accrescono la confusione e la perplessità. A questo riguardo Pascal si domanda: " Chi mai scioglierà questo intrico? La natura confonde i Pirronisti e la ragione i Dogmatisti. Che diverrai dunque tu, o uomo, che cerchi la tua vera condizione colla tua ragion naturale? Tu non puoi fuggire una delle due sette, nè sussistere in alcuna d'esse „. E dopo ciò conclude ironicamente: " Ecco che cosa è l'uomo in ordine alla verità „. Quest'ultimo tratto di pennello è veramente forte, ma non dipinge lo stato vero della questione che per metà; l'altra metà è ritratta dalle considerazioni della presente teoria, la quale ci fornisce anche la soluzione dell'intrico. Invero, non abbiamo che da riconoscere che l'esperienza può affermare il singolo ma non la legge, mentre la scienza può affermare la legge ma non il singolo; allora i Pirronisti e i Dogmatisti sono confutati e sostenuti ognuno per la metà che si conviene e le indicibili contradizioni che, secondo Pascal, trovansi nella natura dell'uomo rispetto alla verità sfumano in un baleno. Così alla domanda: " come si conoscono i primi principj, per esempio, che v'è spazio, tempo, moto, numero, materia, pensiero, ecc.? „ rispondiamo: si conoscono e si devono conoscere coll'esperienza sia sensibile che intellettuale e non colla ragione scientifica, perchè i principj sono dei singoli (variabili indipendenti) e i singoli non si conoscono e non si possono conoscere che coll'esperienza. (E questo traccia i limiti della conoscenza empirica). Analogamente alla domanda: " come si conoscono le leggi? „ rispondiamo: si conoscono e si devono conoscere colla scienza sia sperimentale che

(1) B. Pascal, *Pensieri sopra la religione*, Cap. XXI.

Digitized by Google

matematica e non colla conoscenza empirica, perchè le leggi sono dei rapporti costanti (variabili dipendenti) e i rapporti costanti non si conoscono e non si possono conoscere che colla scienza. (E questo traccia i limiti della conoscenza scientifica).

40. In conclusione, l'impotenza dell'esperienza è compensata dalla potenza della scienza e l'impotenza della scienza dalla potenza dell'esperienza. Onde i Pirronisti hanno un bel dire: " bisogna dubitare di tutto, tanto dell'esperienza quanto della scienza „, ma noi possiamo rispondere: sì, è vero, bisogna dubitare d'entrambe; ma come? quando? e perchè? Solo nel caso che l'una voglia usurpare l'ufficio dell'altra. Ognuna rientri in sè stessa e troverà il suo bene. E analogamente contro i Dogmatisti risponderemo: sì, è vero, bisogna accettare ogni specie di verità tanto dell'esperienza quanto della scienza, ma a condizione che ciascuna mantenga il proprio ufficio. Ognuna esca fuori di sè stessa e troverà il suo male. Ecco ciò che l'uomo può da sè medesimo e coi proprj sforzi rispetto alla verità. Ha dunque ragione Pascal di concludere che " noi abbiamo un'impotenza a provare invincibile a tutto il dogmatismo, come noi abbiamo un'idea della verità invincibile a tutto il pirronismo „. Ma per una ragione affatto contraria. Invero egli non ha veduto che se noi bramiamo la verità e non troviamo che incertezze, questo avviene solo quando vogliamo cercarla e provarla come un mezzo inadeguato, perchè ogni specie di conoscere, per cadere nel falso, non ha che da abbandonare la sua verità. Quindi l'esperienza è imbelle al cómpito della scienza e viceversa. Ma ognuna è capace di istruirci a modo suo. La conclusione è evidentissima. Se l'esperienza si vanta della verità della scienza, io l'avvilisco; ma se ella si avvilisce della sua impotenza scientifica io la esalto. E analogamente della scienza. Ma in ogni caso non le contradico che fuori dell'ordine loro, finchè ogni cosa si estimi secondo il valor suo e si capisca che l'uomo non è " un mostro incomprensibile „, contro la sentenza di Pascal.

CAPITOLO IV.

Dell'infinita verità.

41. Con un ultimo tentativo sarà possibile raggiungere l'universale dell'infinita verità, che comprende propriamente l'infinita varietà e verità degli individui nell'infinita verità e unità delle leggi. Così inteso l'universale spazia in ogni specie dell'essere e del conoscere, e v'hanno quindi, forse schierabili a gerarchia, molti generi o funzioni così dell'essere come del conoscere da cui dipende l'ordine fondamentale dell'universo. Ogni genere importa, come unità, una moltiplicità infinita di individui, i quali, essendo modelli equivalenti del genere, realizzano o effettuano in sè l'essenza cioè il rapporto costante o la legge dell'universale, ma sono infinitamente liberi in questa realizzazione o effettuazione; di guisa che l'uno si risolve nel molteplice e il molteplice nell'uno. Ma non entra nel piano di questo Saggio propedeutico, sui fondamenti della teoretica, chiamare a rassegna i supremi universali dell'essere e del pensare.

Andiamo invece più a fondo sulla natura logica dell'universale realtà per dare a tutti una conoscenza adeguata della presente teoria, per quanto è possibile. Già

Digitized by Google

antecedentemente (§ 37) la universale realtà fu posta come *varietà logica* suddivisibile all'infinito e propriamente sia come concetto, sia come giudizio, sia come sillogismo e ciò vale quanto porre l'assoluta razionalità dell'universale, confermando il profondo aforisma di Hegel che " tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale „. Questo principio è l'anima di tutta la filosofia della conoscenza razionale che nelle quattro grandi correnti storiche dell'idealismo ontologico, del razionalismo, del criticismo e del panlogismo si sviluppò con rigore stupendo in guisa che al tempo del sole sembra quasi che parallelamente e logicamente si accompagni il tempo dell'idea.

Ed anche le recenti correnti dell'immanentismo e del nuovo idealismo objettivo e speculativo vi aggiungono preziosissimi contributi. Frattanto, dove noi siamo? Il filosofo attuale che non proceda sporadicamente nello stesso tempo vuol essere idealista vuole essere realista e vuol essere in grado di capire la ragione di questo innegabile antagonismo. E perchè? perchè in conformità di uno stato d'animo che spinge i suoi prolungamenti in tutti i dominj della vita, egli vuol vivere, e in tutti i modi possibili, non solo la vita singola, ma tutto quell'ambiente che coesiste con ogni singola cosa. Vivere e concepire non solo l'individuo isolato ma l'individuo e l'ambiente che naturalmente e ragionevolmente l'accompagna e l'avviluppa, ecco il sogno dei più delicati ed originali temperamenti artistici contemporanei. Ora a questo spirito di simbolismo inteso come ricerca e conquista intensiva ed estensiva dell'individuo e dell'ambiente tipico degli individui, che trovò già la sua suggestiva espressione nei varj campi della poesia, della pittura, della scultura, dell'architettura e della musica, pone l'ultimo sigillo la nuova filosofia la quale, coordinando e superando i diversi ordini di realtà e di verità, teorizza tutti i valori in una sintesi suprema. La nuova coscienza filosofica invero intensifica ed allarga il senso della vita d'ogni cosa, eleva lo spirito oltre il mondo delle parvenze e delle leggi e supremamente si nobilita nella brama di afferrare tutta l'impalpabile vitalità della logica universale. Una tacita intesa regna tra i pensatori di questa generazione. Noi non vogliamo più attenerci ai soli individui, ai soli fatti dell'esperienza sia sensibile, sia intellettuale e neanche ci bastano le sole leggi della scienza. Noi non vogliamo attenerci alla sola superficie delle cose e neanche ci basta l'incorporarci e l'identificarci astrattamente con esse. Poichè sappiamo che la logica costituisce il cuore e l'ambiente necessario della realtà, vogliamo non solo descrivere ma cantare l'intuizione profonda della logica universale, non solo analizzare ma realizzare la nostra visione logica in un sistema sinestetico e conideale. Ciò che si sente e ciò che si consente, ciò che si prova e ciò che si comprova, ciò che si concepisce e ciò che si teorizza, ciò che si pone, che si oppone e che si compone nella seriazione suprema dell'infinita verità. L'anima individuale nell'anima universale; ma senza nessuna rinunzia, cioè ammettendo i contrasti e i diritti antagonistici dell'esperienza e della scienza e giungendo alla seriazione logica dell'universale. Questa è la direzione più tipica e più originale della coscienza filosofica contemporanea. Questo subobjettivismo intropatico e circostanziale è ormai una necessità di vita. È uno stato d'animo molto complesso, lirico e logico, tenero e severo. Esso ha per argomento tutto ciò che legittima la speranza, il desiderio, la volontà della vita e pur ci invita a superare queste affezioni dandoci la dignità della contemplazione logica dell'universale, dal quale punto di vista non si prova più nè dolore

Digitized by Google

nè sdegno di qualsivoglia realtà. Noi intendiamo la rappresentazione immediata di tutte le cose sul modello positivo dei fatti e dei rapporti costanti psico-logici cioè psichici e logici, subsunti nel concetto dell'infinita verità. Il nostro lirismo deriva dall'attitudine dell'anima nostra a vibrare musicalmente di fronte ad ogni forma di vita ed a vivere esaltandola con slancio interiore; il nostro determinismo deriva dal possesso della scienza e dalla cognizione dei suoi diritti e dei suoi limiti; il nostro panlogismo deriva da due cause. In primo luogo, dal riconoscimento del puro conoscere cioè del conoscere non più come fatto, ma come sviluppo, anzi come autoctisi, alla cui produzione non basta la sola intuizione (empirismo) nè il solo concetto (intellettualismo), nè solo la mediazione immediata dei due elementi (criticismo) (1), ma il pensiero seriale dell'infinita verità, il qual principio bene inteso ci permette di superare il kantismo abbandonando come falsa la teoria della subjettività esclusiva delle forme (2). Si può invero ammettere che l'objettività della conoscenza sia condizionata e determinata dalle sue attinenze colle forme del soggetto conoscente. Ma tale determinazione non è e non può essere assoluta. Oltre alle condizioni o forme sia variabili che costanti del soggetto v'hanno condizioni e forme sia variabili che costanti dell'oggetto e dentro certi limiti è possibile giungere ad una esatta determinazione dei loro valori. Ma questa distinzione e questa scientifica possibilità non furono viste da Kant. In secondo luogo, dal riconoscimento della logicità immanente in tutto l'universo. L'universale realtà è solo teoreticamente intelligibile come logica che sfavilla in ogni forma e in ogni processo dell'estensione e del pensiero. Il passaggio dalla conoscenza inadeguata dell'esperienza alla conoscenza adeguata della filosofia consiste appunto nel portare al pensiero riflesso quella formalità statica cioè perfetta dell'essere e quell'attività vivente, libera e necessaria del divenire e nel mostrarne la connessione profonda in un principio logico supremo che sia capace di coordinarli teoreticamente. Questo è il principio della serie (3).

CAPITOLO V.

Della libertà del volere e della morale prometea.

42. Una teoretica dell'essere e del conoscere (*Weltanschauung*) è l'antecedente necessario d'ogni sistema di morale (*Lebensanschauung*). Io adunque adopero i principj teoretici antecedenti per tentare la soluzione di alcuni problemi che hanno la massima importanza rispetto alla morale che è la legge pratica della vita e rispetto alla coscienza che è la voce intima dell'individuo. E siccome a tutte le applicazioni pratiche particolari che avremo a discutere va innanzi il problema generale della libertà e della necessità da cui dipende per la massima parte il loro valore, così innanzi tutto

---

(1) B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, pag. 137, 139 et passim. Bari, Laterza, 1909.

(2) P. Martinetti, *Op. cit.*, pag. 225-261.

(3) Per ulteriore sviluppo di questo punto (interpretazione teoretica della realtà come sistema logico) cfr. " *Il valore teoretico della logica* „, Prolusione (Torino 16 novembre 1910) in " Rivista di Filosofia „, Anno II, fasc. V.

Digitized by Google

mi studierò di dedurre una dottrina che possa bene corrispondere alla teoria suesposta dell'essere e del conoscere, discutendo in pari tempo le varie soluzioni dei più grandi sistemi filosofici che appartengono alla storia moderna e contemporanea ed esercitano più utilmente la critica dei pensatori. La questione sarà praticamente chiarita, non dico risolta, con alcuni principj desunti da una nuova interpretazione critica delle prove del determinismo e dell'indeterminismo. Saranno infine tracciati i lineamenti principali della morale prometea in cui, a mio avviso, si attua propriamente la realtà e la dignità suprema della coscienza morale,

43. Anzitutto bisogna stabilire in che senso si possa parlare di dipendenza o d'indipendenza della volizione dell'io dal mondo esterno, donde può nascere uno dei più forti elementi del sentimento e della persuasione, della libertà o della necessità. A questo riguardo il Varisco ha introdotto un argomento nuovo e della massima importanza, che sarebbe imperdonabile trascurare, come tutto ciò che è opera di questo profondo ed originale pensatore. " La mia volontà, egli dice, è una forza che produce degli effetti, e che assume un pregio, non solo in astratto, ma nella realtà della vita vissuta, correlativo a quello degli effetti che produce. Quali siano le condizioni, da cui dipende, o che lo costituiscono, per questo riguardo non importa niente. La volontà, stando alla nostra psicologia, è la risultante delle psichicità condensate in quel gruppo, che dicesi me nel più preciso significato del termine, tra le quali hanno una parte principalissima delle rappresentazioni di fini. Gli atti di questa forza sono atti miei, e i risultati che produce hanno per causa me stesso; perchè io non sono altro che questa forza. Io non sono un essere tutto di un pezzo, capace di esplosioni repentine, non determinate da niuna causa interna od esterna; sono un fenomeno complesso, dotato di un'organizzazione psichica delicata, e in me si svolgono dei processi causali, il cui risultato è quello che può essere, date le circostanze del loro svolgersi. Ma queste circostanze, benchè in ultimo sian determinate dal di fuori, non sono per altro imposte a me, perchè il loro insieme costituisce me stesso; esser le circostanze (e quindi anche il risultato) determinate in ultimo dal di fuori, non significa nient'altro, se non, essere io un prodotto di qual cos'altro, non essermi fabbricato da me medesimo. Io opero necessariamente secondo quello che sono, e sono quello che sono stato fatto; ma non si può dire per questo, che le mie azioni siano imposte *a me*, da una forza esterna; quantunque abbiano per loro causa vera ed unica questa causa esterna. Sembra un indovinello: ma è la cosa più semplice del mondo; e anche una verità trita, offuscata soltanto da pregiudizj scolastici. La forza cosmica, per estrinsecarsi, in quella forma, ch'è una mia volizione, ha prodotto dapprima un certo gruppo di psichicità, dotate di una certa organizzazione: le psichicità del gruppo, combinandosi come possono, dànno quella risultante, che è la volizione: domando, se a questa volizione il gruppo è stato determinato da una forza, che gli sia esterna?, evidentemente, no. Ma quel gruppo sono io; dunque io posso volere, all'infuori d'ogni imposizione esterna; le volizioni sono mie, benchè determinate dalla mia natura, e perciò indirettamente dall'esternità, della quale io e la mia natura siamo un prodotto. È vero, che l'azione esterna sopra di me continua incessantemente, e mi va modificando; questo peraltro non mi toglie di volere, perchè, in un dato istante, l'insieme delle psichicità esistenti e organizzate in quel certo modo ha, generalmente parlando, una forza senza paragone superiore

Digitized by Google

a quella delle psichicità nuovamente prodotte dal di fuori. Quantunque, in casi particolari, la forza di una psichicità nuovamente determinata possa riuscir prevalente, a segno che l'azione venga senza incertezza riferita ad essa, non al gruppo preformato, cioè a me. La mancanza di rappresentazioni oggettive fisse, che non siano quelle di cose divenute famigliari per abitudine, e conseguentemente di rappresentazioni di fini che non siano immediati, rende impossibile nel bruto la formazione di un nucleo addensato di psichicità, capace di un'azione indipendente dalla pressione esterna momentanea; perciò il bruto manca di volere nel senso preciso di questo termine; e a ciò si riduce, sotto questo aspetto, la sua differenza da noi; come la differenza tra uomo e uomo si riduce alla maggiore o minore compattezza e indipendenza del nucleo medesimo. Gli uomini sono comunemente persuasi d'esser liberi, cioè di non essere nelle loro azioni determinati da cause esterne. Risulta da quanto s'è detto che questa persuasione è fondata ed esatta, sempre che sussista; infatti, chi è trascinato ad operare da una sopraffazione esterna, ha coscienza del suo essere trascinato e non si crede libero in quel caso „ (1).

44. Il passo che ho trascritto mette in chiara luce l'indipendenza reale della volizione dalla causalità esterna. Il fondo del ragionamento è il seguente: l'io è un sistema organizzato posto tra le cause esterne che agiscono su di esso e la volontà che da esso organicamente dipende. Tutte le cause esterne devono necessariamente passare traverso questo sistema, cioè organizzarsi e così diventar parte dell'io, prima di poter esercitare un'influenza qualunque sulla volontà. Donde segue che non si può dire che la volontà possa essere determinata da una causa che sia esterna a quel complesso organizzato di psichicità che costituiscono l'io. Questo ragionamento mi sembra esatto, ma con esso non si affronta che un lato della complessa questione della libertà, quello cioè che verte sul rapporto d'indipendenza della volizione dell'io (mondo interno) dalle cause esteriori (mondo esterno). Non intendo già di farne rimprovero al chiaro autore il quale, pure avendo con estrema chiarezza tracciato le linee fondamentali della sua dottrina della libertà, con rarissima modestia dichiara ripetutamente di non aver oltrepassato i limiti d'un abbozzo; più tosto mi propongo di rischiarare un altro punto particolare della questione, che non è, forse, inutile alla coerenza dell'insieme (2). La lite fra il mondo esterno e la volizione dell'io fu risoluta dando la vittoria a quest'ultimo. Ma come risolver quella fra le psichicità inferiori e le psichicità superiori che costituiscono l'io volitivo, se, rigettando le prime, si rigetta la base su cui poggiano le seconde? E come potremmo evitare questa conseguenza se fossimo costretti ad ammettere che ogni azione prevalente, in quanto è pur effetto dell'io, è anche un'azione *voluta*, cioè libera? Ma l'objezione non regge, perchè il lettore non deve dimenticare che, nel passo citato, il Varisco nega la volizione ai bruti e fonda la differenza tra uomo e uomo nella maggiore o minore compattezza e indipendenza nel nucleo delle psichicità già esistenti e organizzate nel me, dotato " d'una forza senza paragone superiore a quella delle psichi-

(1) Varisco, *Scienza ed opinioni*. Roma, Società ed. Dante Alighieri, 1901, pag. 568-569.

(2) Oltre a questo punto bisognerà anche chiarire la questione dell'indeterminismo esterno che potrebbe presentarsi come una veduta possibile dopo la confutazione del determinismo esterno or ora indicata. Ma questo punto non sarà trattato che al § 52, per ragioni di brevità.

Digitized by Google

cità nuovamente prodotte dal di fuori „. Ciò significa che non ogni azione risultante è un'azione voluta, perchè sono volute soltanto le azioni del nucleo. Il Varisco dunque ha già evitato l'equivoco. Ma non può non riconoscersi che, nella sua dottrina, la parte che ha la trattazione del processo intrinseco della volizione e del sentimento della libertà è piccolissima.

45. Eliminato l'intervento diretto del mondo esterno, e considerato soltanto il mondo interno, qual nozione possiamo noi formarci di tale processo? Due partiti si possono prendere: uno è quello del determinismo, che assume la sua più rigorosa espressione nei sistemi dell'Herbart e dello Spencer; l'altro è quello dell'indeterminismo. Esaminiamoli successivamente.

46. Quanto al notissimo sistema dell'Herbart basterà ripetere che, secondo lui, le nostre rappresentazioni e i motivi delle nostre azioni (tendenze) sono forze che entrano in conflitto e si compongono in guisa tale che il motivo prevalente determina la nostra volizione, e questa determinazione è talmente rigorosa ed esatta che sarebbe valutabile col calcolo se fosse nota tutta la serie dei motivi (1).

47. Per discutere il determinismo etico dello Spencer basterà riferire il seguente passo che ha dato origine alle più vive critiche: " Un corpo libero nello spazio e soggetto all'attrazione d'un altro corpo soltanto, si muoverà in una direzione che può essere predetta con una grande precisione. Ma se è attirato da due corpi lo spostamento non sarà più calcolabile che approssimativamente. Se è attirato da tre, la direzione sarà calcolabile con una precisione ancora minore. Finalmente supponiamo che questo corpo sia circondato da corpi di tutte le grandezze ed a tutte le distanze; il suo moto sarà in apparenza indipendente da ciascuno di essi, esso si muoverà secondo una linea indefinita e oscillante che sembrerà determinarsi spontaneamente, e sembrerà *libera*. Alla stessa guisa, quando i rapporti di uno stato psichico cogli altri divengono numerosi e variati nel grado, tanto più le modificazioni psichiche divengono incalcolabili ed in apparenza indipendenti da ogni legge „ (2). Si vede che questa teoria nega che il volere sia un'attività specifica interna, fornita di caratteri proprj e primitivi e quindi non esce dalla sfera della rappresentazione. Anzi è ben evidente l'intenzione dello Spencer di ridurre la volontà ad un puro fatto rappresentativo, dal momento che egli non dubita di definirla " la rappresentazione psichica di un atto „ che poi realmente si compie automaticamente.

48. Senza citare tutte le objezioni che furono fatte contro la teoria dello Spencer (per le quali rimando alle opere del Külpe, del James, dell'Höffding) ne riporterò due sole del Tarozzi, che, a mia notizia, non sono ancora state discusse come si conviene. In un primo punto egli objetta: " ma domandiamoci in che cosa consista quell'attrazione che, secondo lo Spencer, subisce il corpo? Questo corpo è una pura passività? E dove mai si ha in natura esempio di passività assoluta? Ciò che resta come attivo fuori dei corpi che restano come passivi non è che un'astrazione (una distinzione logica che le scienze fisiche fanno per bisogno intrinseco della mente

(1) Sulle varie interpretazioni e modificazioni successive subíte dalla teoria del HERBART, per opera del DROBISCH, del VOLKMANN e del LIPPS, cfr.: O. KULPE, *Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie*, in *Philos. Stud.*, 1888-89.

(2) SPENCER, *Principles of psycology*, I, § 219.

Digitized by Google

umana in quanto ricerca). Ma tanto nella natura, quanto nell'esperimento, questa forza, solo disgiunta per bisogno logico, torna a formare un tutto col corpo. La forza attrattiva, agente sui corpi, non è che un astratto. Dunque non attribuiscasi a questo astratto un valore efficiente. La fisica, a bene intenderla, non lascia adito alcuno alla concezione dualistica di un corpo passivo sotto una forza attiva. L'objettività della forza a sè è un'astrazione dello Spencer, è una separazione utile solo alla rappresentazione simbolica dei fatti in sè concreti „ (1). In altro punto soggiunge: " ma diritto pieno ha poi la scienza di intervenire nel decorso della teoria, e negare quel punto che essa teoria vuol desumere dall'esperienza: ossia la presenza di *due* termini, dinanzi alla coscienza, identicamente e contemporaneamente. Siccome la determinazione avviene in *un momento* della coscienza e in *un momento della coscienza* deve essere considerata come attività non come rappresentazione, essa ha presente *un* oggetto, non *due*. E così tutta la teoria è stroncata dalla radice, perchè la radice è la *scelta*. La scienza non nega la *scelta*; pone anzi l'*esitazione della scelta*, come *segno esteriore* di distinzione fra istinto e volontà. Ma è la *scelta*, intesa *a posteriori*, ossia come l'avvenuto di un dato fatto, il quale poichè è avvenuto in ordine a un dato oggetto, richiama l'idea di un altro oggetto, in ordine al quale un altro fatto si pensa *ora* come possibile, per mezzo di quella trasposizione del presente nel passato di cui abbiamo prima discorso. Perciò hanno ragione i deterministi di dire che ciò che chiamasi *libertà della scelta*, non è la determinazione d'un fatto da compiersi, ma la constatazione di un fatto compiuto; hanno ragione, perchè il secondo termine della scelta non era insieme coll'altro nel momento antecedente al volere, ma viene in luce soltanto dopo che l'atto *interno* della volizione è compiuto; non è che rappresentazione integrativa del fatto medesimo della volizione che, essendo già avvenuta, io ora penso „ (2). Ma mi pare che questi argomenti non colgano nel segno. Infatti, in primo luogo, vero è che quella concezione d'un corpo passivo, sotto una forza attiva, a cui egli afferma che la fisica, a bene intenderla, non lascia adito alcuno, è filosoficamente insostenibile. Ma la questione non istà nel partire da questa separazione convenzionale: qui c'è la materia corporea passiva e qui c'è la forza attiva. Invece tutto sta nello stabilire questo semplicissimo fatto: qui c'è un ente (sia poi in sè passivo o attivo) e qui ce n'è un altro (analogamente) e il primo, per esempio, è soggetto all'attrazione del secondo. E questo lato del problema è assai diverso dall'altro. Infatti, in qualsivoglia ipotesi monistica (materialismo o dinamismo), malgrado il valore universale accordato sia alla materia, sia alla forza, praticamente non si nega nè la separazione nè la composizione della realtà, siano queste materiali o dinamiche, o l'uno e l'altro insieme, donde trae origine l'infinita varietà dei fatti naturali, nè la loro reciproca influenza. Dunque perchè non sarà lecito supporre che anche la psiche umana, come ogni altro fatto, possa andare realmente soggetta all'azione dei fatti circostanti ? Ogni fatto (naturale ed umano) resta ciò che è, vale a dire, non viene separato dualisticamente in passività o attività assoluta. Ma l'azione reciproca dei fatti, qualsiasi poi la loro intima natura, non viene impugnata da nes-

(1) Tarozzi, *Della necessità nel fatto naturale ed umano*. Torino, Loescher, 1897, II, pp. 247-248.
(2) Tarozzi, op. cit., II, pagg. 318-319.

Digitized by Google

suno. Quanto alla seconda objezione, fondata sull'impossibile contemporaneità di più termini o motivi dinanzi alla coscienza, basterà ricordare che in un momento della coscienza se non possono coesistere (nella coscienza) molti termini disgiunti possono bensì esistere molti termini congiunti nell'attività caratteristica d'un sistema. Il Tarozzi stesso se ne persuaderà ricordando la sua filosofia del fatto che non è mai un *uno* ma un *più*. Ma comunque sia di ciò, sarà sempre impossibile sostenere che, negando la realtà d'un sistema in atto non si cada nell'assurdo. In conclusione, risulta che neanche le due riferite objezioni possono far cadere la tesi dello Spencer; benchè questa, a mio parere, debba ancor essere nettamente confutata in quella parte che abbandona la verità. Ed è questo il punto che cercherò di rendere chiaro fra poco. In seguito si esporrà la teoria diretta della volizione morale.

49. Il traslato è fonte facilissima di errori: dove attinge la sua forza la teoria deterministica dello Spencer? Nel confronto fra il processo meccanico e il processo morale. Questo confronto è ragionevole, ma lo Spencer trasforma la somiglianza relativa in identità. Questo traslato è una parodia del processo morale. Lasciamo dunque la metafora e serviamoci del paragone non per dedurne la ragione risolutiva del problema, ma per intuire la giustezza d'un fatto complesso che ci fornirà uno dei principj più importanti per l'interpretazione ulteriore della volontà. Il fatto è il seguente. In primo luogo bisogna ricordare che tanto maggiore è il numero e la diversità dei fattori determinanti e tanto meno calcolabile diventa la risultante, come del pari tanto meno dipendente essa diventa dall'azione di ciascun singolo fattore; in secondo luogo bisogna avvertire che nel sistema generale di tutte le psichicità è già costituito un forte sistema particolare di psichicità fisse, risolventisi in una risultante dotata, generalmente parlando, di una forza superiore a quella di tutte le singole psichicità che vengono di mano in mano prodotte dal campo incoerente esterno ad esso e applicate nello stesso punto. Questo sistema particolare preformato è il sistema della ragione; per comodità di linguaggio si potrebbe dire che l'insieme di tutte le altre psichicità applicate allo stesso punto ma dirette in senso opposto ed aventi diseguali intensità, costituisce il campo non sistemato del non razionale. Per studiare gli effetti che le forze psichiche producono dentro di noi, basterebbe dunque tener conto, press'a poco, di quelle circostanze che sono necessarie e sufficienti a spiegare i varj casi, semplicissimi, di una bilancia, di cui un piatto sia già caricato d'un peso conosciuto (che sarebbe appunto il peso della ragione), mentre l'altro piatto si viene successivamente caricando di nuovi pesi, la cui azione per ordinario non basta a far traboccare il giogo della bilancia. È raro il caso che le forze antagoniste dei due campi sian tali da distruggere mutuamente le loro azioni. Quindi si capisce come la nostra volizione, essendo l'effetto non mai d'un motivo singolo (atto impulsivo semplice) ma sempre d'un intero sistema di motivi fortemente organizzati nel nucleo della ragione, potrebbe dirsi in realtà indipendente da ciascun singolo motivo del nostro generale sistema psichico, perchè, nella maggior parte dei casi, non basta la presenza d'un fattore singolo per cambiare l'equilibrio del sistema e neutralizzare la risultante della ragione.

50. Date queste condizioni di fatto, ognuno vede come, senza abbandonare la tesi d'un compatibile determinismo, sia possibile dar maggior credito alla coscienza della nostra libertà individuale, se noi pur non restando vittima del paragone, consi-

Digitized by Google

deriamo l'azione causata dalla sola ragione cioè l'azione *voluta* come realmente indipendente dalla coazione di ciascun altro fattore o motivo del campo non razionale singolarmente considerato. Ora è appunto la coscienza di questa indipendenza della volizione della ragione da ciascun motivo psichico determinante singolarmente presa che provoca e costituisce la nozione teoretica della libertà. Senza dubbio a procedere con ordine e chiarezza conviene riconoscere che questa, comunque intesa libertà individuale non è che l'effetto della necessità universale, cioè, in altri termini, è la necessità del sistema che costituisce la libertà dell'individuo. Ma da questa indagine noi dobbiamo pure dedurre il criterio fondamentale che: coscienza di libertà non è che coscienza di indipendenza dal singolo, benchè non si neghi la strettissima interdipendenza di tutti i fattori del sistema, perchè se così non fosse avremmo un degradamento e una negazione rispetto all'ordine supremo dell'universale. Sta bene che, in ultima analisi, al sistema psichico non si possa assegnare altra ragione risultante che quella effettuatasi, ma sta altresì che *de facto* la risultante della ragione non si lascia imporre nè in direzione nè in intensità dalle singole forze componenti del non razionale; quindi in questa originalità o novità di piano risultante noi riponiamo il trionfo della libertà della volizione propriamente detta dall' azione dei fatti individuali del non razionale tendenti a paralizzarla. La risultante voluta non prende legge dalle singole circostanze determinanti; dunque, rispetto ai motivi singoli, è autonoma. La risultante voluta prende legge dal suo sistema; dunque, rispetto al suo sistema, è dipendente.

51. Ma per provare il nostro asserto restano da considerare alcuni altri punti. Posto che si conservi la libertà dell'atto volitivo nel senso indicato, che giudizio faremo della libertà della scelta? Ammessi più motivi compresenti nella coscienza diremo noi che la volontà nostra è libera di scegliere fra essi? Ragioniamo. La libertà di cui noi abbiamo coscienza non consiste punto nel scegliere un motivo fra un gruppo di altri motivi possibili compresenti, come non si può ammettere, per analogia, che la risultante di un sistema di forze sia libera di determinarsi capricciosamente in direzione ed intensità e magari di accordarsi colla direzione e l'intensità d'una singola componente, il che è assurdo. Propriamente parlando, la libertà individuale di cui abbiamo coscienza dipende dalla proposizione spontanea dei motivi determinanti inerenti alla ragione per cui l'individuo può effettivamente sottrarsi alla coazione tirannica dei singoli motivi proposti dalle psichicità inferiori. Parmi dunque chiarito il senso in cui si può propugnare, fino a un certo punto, la coscienza della libertà individuale. Lo spirito non è nè libero nè costretto a scegliere uno fra i termini compresenti alla coscienza. In un momento della coscienza, dato un motivo impellente, lo spirito non può eliminarlo d'un colpo; ma disponendo già d'un nucleo condensato di psichicità agente in modo uniforme (ragione) può moltiplicare i suoi motivi determinanti, moltiplicare e variare cioè nel grado i rapporti dello stato psichico iniziale cogli altri già preformati e questo fa sì che l'atto compiuto non dipende più da uno solo, ma da tutti quelli che sono compresenti nella coscienza e costituiscono la potenza reale dello spirito medesimo. Ma se, ad onta di questa dipendenza multipla e innegabile, l'azione che si compie venga realmente voluta, cioè determinata dalla forza uniforme e prevalente del nucleo, allora è chiaro che tale azione si sottrae in realtà alla determinazione esclusiva e diretta dei singoli fattori non razio-

Digitized by Google

nali e propriamente acquista l'intrinseco pregio della libertà. Di che manifestamente apparisce che in teoria, dato un sistema di motivi, la libertà della scelta d'un motivo qualunque, astrazion fatta da ogni altro, è impossibile; vale a dire, è impossibile che l'azione risultante da essi segua la determinazione d'un motivo singolo qualunque, altrimenti gli altri non sarebbero realmente motivi. Resta solo il fatto che in pratica la risultante non segue nessun motivo specifico esclusivamente, ma realizza un'azione un po' diversa da tutti, oltre al fatto che, quando trionfa la ragione, la risultante *voluta* è positivamente sottratta all'impero dei singoli motivi che sono in conflitto con essa. I lettori mi perdoneranno di ripetere che è appunto in questa possibilità di attuare un nuovo piano di azione relativamente sottratto alla determinazione singola d'ogni motivo non razionale compresente che noi abbiamo riposto in una parte il fondamento della coscienza della libertà. Che cosa è dunque ciò che chiamasi la libertà della scelta? È la libertà di agire secondo ragione, malgrado l'opposizione del non razionale. E così siamo in grado di formulare esattamente la risposta alla questione aperta nelle pagine antecedenti, concludendo che ciò che si svelle, come ingombro, dalla dottrina classica della libertà è niente altro che il capriccio anarchico e non razionale della scelta, senza pregiudizio del principio ordinato e razionale della libertà. Ciò che si concede è la potenza motivatrice e autonoma della ragione. A questi fatti medesimi vorrei che ponessero mente coloro i quali si fanno ancora oggi a predicare le dottrine esclusive della libertà e della necessità, siccome quelle che più sicuramente rivelano la semplicità dell'anima umana o quella del processo meccanico dell'universo. Invero qual vantaggio può recare l'intervento di cotesti principj? La semplicità del sistema psichico paralizza barbaramente l'indipendenza caratteristica dello spirito. Ai motivi singoli del non razionale aggiungete i nuovi motivi determinanti della ragione? E allora la complessità del sistema, che è sempre indizio di potenza mentale, aumenta la coscienza della libertà dell'individuo. L'uomo deve quindi proporsi di diventare sempre più complesso, moltiplicando nella sua coscienza i motivi determinanti, se vuol conquistare sempre maggior coscienza di libertà. Dunque nel fondo il principio della libertà ha un'intima parentela col principio della necessità di cui non devesi ignorare la natura. Ma se da una parte il principio della libertà non si può, a buon diritto, disgiungere dal principio della complessità e della necessità, dall'altra la coscienza della libertà è un fattore che si caratterizza evolvendosi perchè anche la ragione si perfeziona dimodochè la sua virtù ideale non consiste mai tutta nella sua genesi. Anzi, speculativamente parlando, è solo la coscienza di questa evolutiva ascensione ideale che noi designiamo col nome di libertà. Ecco in che senso noi rendiamo alla psiche umana l'autonomia che positivamente le è propria, senza che essa perda il suo appoggio naturale nella determinazione universale dei fatti. Se l'io si esprime nell'attuazione razionale d'un proprio ordine di fronte ai varj altri motivi singoli riconosciuti come attuabili e questo fatto si chiama il fatto del volere, questo fatto del volere, pur restando determinato nel sistema, è sentito come autonomo dall'individuo il quale conseguentemente ha ragione di ritenersi libero, perchè egli non riceve la sua legge che dalla sua ragione (1). Questo

(1) Pertanto risulta che il presente sistema non si può confondere con quello di coloro che considerano la volontà come mera impulsività dell'idea, sia che si tratti di un'impulsività intera-

Digitized by Google

principio della conoscenza della determinazione universale e della coscienza della libertà individuale fu un po' troppo trascurato dall'etica. Bisogna riprenderlo e concepirlo filosoficamente. A tal fine bisogna accogliere un ben inteso determinismo, senza infirmare il principio, il valore e l'efficacia della coscienza della libertà. Ma prima di rivolgerci a quest'ultimo cómpito rimane a dire dei filosofi che hanno pensato di risolvere lo stesso problema per altre vie.

52. Esaminiamo prima la forte corrente della filosofia contingentistica e indeterministica contemporanea che vuole fondare la dottrina della libertà sopra una confutazione critica delle prove del determinismo universale (1). Questa scuola, che è il legittimo prolungamento del liberismo francese del Secrétan, del Renouvier e del Ravaisson, ora è rappresentata in modo particolare dal contingentismo indeterministico intransigente del Boutroux e del Bergson (2). Essa sostiene che la contingenza è il fondo della natura e che la necessità delle leggi naturali è solo relativa e conseguentemente che la contingenza che si nota in ogni forma dell'essere è il segno manifesto della libertà che agisce nel mondo dei fenomeni. Questa teoria contingentistica universale è una vera metafisica: venne formulata col proposito di salvare *ad ogni costo* la libertà.

Per trovare un'uscita basta distinguere le varie specie dell'essere e del conoscere. A tale scopo si osservi che la contingenza è riscontrabile, non in ogni specie dell'essere e del conoscere, ma solo nella specie dei fenomeni singoli; giacchè è noto che, così nell'essere come nel conoscere, ci sono i singoli e le relazioni. Può negarsi la contingenza nel mondo dei fenomeni singoli? Non può. Che ne deriva? Che la contingenza dei singoli è solo il segno manifesto della libertà individuale che hanno i termini di qualunque serie rispetto al rapporto costante che li governa, vale a dire il segno dell'infinita varietà e verità dei fatti singoli, considerati come modelli contingenti rispetto al proprio genere che è necessario. Così da un lato rendesi concepibile l'intervento della libertà nel mondo dell'essere e del conoscere senza farla discendere dalle regioni soprasensibili per mescolarla ai fenomeni singoli e dirigerla per vie impreviste; dall'altro si rende concepibile l'intervento della necessità, senza cadere nelle esagerazioni del fatalismo di qualsiasi forma e perciò nella distruzione del principio del dovere, della responsabilità e della sanzione che sono l'anima della morale. Considerando ogni motivo come un piano attuabile o modello possibile e ogni azione voluta come un piano attuato o modello in funzione, la teoria dei modelli ci fa ampia testimonianza della libertà di cui sono suscettibili gli infiniti modelli possibili e quindi si accorda istessamente coll'ampia testimonianza della libertà che ci fa la coscienza. Ma come il modello non può sottrarsi alla legge, così il motivo razionalmente attuabile, così l'azione voluta. Quando la coscienza pertanto dice: io

---

mente esplicata — come fenomeno — dalla sensazione e dall'associazione mentale (Ribot), sia che si tratti di un'impulsività psicofisiologica delle idee (Ardigò), o d'una forza inerente ad ogni idea fondata sopra un elemento psichico irriducibile, che si manifesta come tendenza o appetito (Fouillée). Del resto cfr. il § 53 e seg.

(1) Cfr. la nota al § 44.

(2) Boutroux, *La contingence des lois de la nature*, 1874; *L'idée de loi naturelle*, 1895; Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889; *Matière et mémoire*, 1897.

Digitized by Google

posso fare ciò che voglio, essa ha ragione se intende di affermare la sua facoltà di sottrarsi alla tirannia del singolo e se in questa affermazione della sua positiva indipendenza essa ripone propriamente il significato e il valore della sua libertà. Ma come essa non dice e non può dire: io posso volere ciò che voglio, così essa implicitamente riconosce che non può volere fuori d'una legge, perchè volere fuori d'una legge significa non volere. Questa osservazione che mi par decisiva si accorda in qualche modo coll'argomento di Locke e di Leibniz sul volere di volere per cui si andrebbe all'infinito. La nostra condizione è quindi evidente: se prima, nella critica del determinismo etico, la coscienza della libertà individuale rimane incolume quando anche si riconosca la necessità della determinazione nella legge, ora nella critica dell'indeterminismo etico rimane incolume la conoscenza della necessità della legge, quand'anche si riconosca l'infinita libertà della determinazione nell'individuo. La libertà del modello non esclude la necessità della legge.

53. Esaminiamo ora l'altra forte corrente dell'indeterminismo contemporaneo che prende il nome di volontarismo perchè considera la volontà come l'attività interna primitiva sottratta alla determinazione causale, e tralasciamo per brevità l'esame particolare delle teorie del Lotze, del Bain, del Ribot, del Beneke, dello Schopenhauer e del Paulsen, per affrontare subito la teoria del Wundt che si può considerare come il principale rappresentante del volontarismo. Vuol dire che le objezioni rivolte alla teoria wundtiana, " la quale, a detta d'un suo lucidissimo espositore, viene accettata dalla maggior parte dei psicologi moderni „ (1) potranno in massima parte rivolgersi contro le teorie minori dei filosofi sopraindicati. Secondo il Wundt (2) la volontà è il principio essenziale della coscienza, la quale si compone di due elementi, uno objettivo e l'altro subjettivo; il primo è costituito dalla conoscenza, il secondo dal sentimento e dalla volontà; il primo ha un carattere di moltiplicità analitica, il secondo di unità sintetica. Gli atti del volere poi si distinguono ancora in semplici o impulsivi, cioè determinati da un solo motivo (atti più esterni, più relativi ai movimenti del corpo) e complessi o di scelta o di libero arbitrio, risultanti cioè da una scelta fra diversi motivi (atti più interni, relativi alle funzioni più importanti dello spirito). In virtù d'una trasformazione regressiva gli atti originariamente liberi si cambiano in atti impulsivi (il che significa che gli atti impulsivi non sono originarj nella vita organica), benchè la scelta non accompagnata dalla coscienza degli animali inferiori sia enormemente diversa e più semplice della scelta cosciente non solo dell'uomo ma anche degli animali superiori. Per tal guisa siccome in tufte le operazioni della vita psichica si compie sempre un atto della volontà, così si dimostra che la volontà è il principio fondamentale della vita dello spirito, e l'intellettualismo come sistema parziale proclamasi superato dal volontarismo che si presenta come la conciliazione dell'empirismo e dell'intellettualismo, del sentimentalismo e della metafisica. È appena necessario avvertire che, se una teoria filosofica qualunque, come questa, riposa dogmaticamente sopra un principio metafisico, nessuno è più in grado di dimostrarne criticamente l'accettabilità o l'inaccettabilità. Non è dunque nel terreno

(1) G. Villa, *La psicologia contemporanea*. Cap. V: Le funzioni psichiche. Torino, Bocca, 1899.
(2) Cfr. W. Wundt, *Grund. der physiolog. Psychologie*, 1893.

Digitized by Google

della metafisica dogmatica che si potrà combattere seriamente il volontarismo. Valgono invece a questo scopo alcuni appunti ricavabili dalla logica del sistema.

54. Così ognuno troverà che, avendo il Wundt distinto gli atti di volere in due classi: semplici (o impulsivi) e complessi (o liberi) e avendo considerato come atti volitivi anche quelli della prima classe semplicemente perchè essi hanno il carattere della spontaneità cosciente, la sua interpretazione volontaristica è ben poco sicura come quella che ignora che il carattere peculiare della volontà è la razionalità. Ammettere una volontà non libera o impulsiva ed una volontà libera o elettiva è una complicazione teoretica, incerta, equivoca e ipotetica, buona forse per i fini conciliativi dell'eclettismo, ma incapace di illuminare quel problema che attende inutilmente la spiegazione. Oltre a ciò una volontà che non è libera significa una volontà che non è una volontà, come a dire una coscienza inconscia, una libertà schiava, una vita morta, cioè un assurdo.

55. Dicasi lo stesso del concetto wundtiano della volontà libera a costituire la quale basterebbe l'avverarsi d'una scelta fra diversi motivi accompagnata da un grado superiore della coscienza. Questa teoria è affatto inaccettabile da chi voglia ammettere che l'uomo libero è colui che agisce conforme alla ragione; perchè chi agisce in virtù della sola ragione (agente libero) non agisce mai in virtù d'un motivo solo (agente impulsivo). Dunque il Wundt è costretto o a confondere la volontà col non razionale rinnegando il principio dell'accordo della volontà libera colla ragione o a riconoscere il difetto della sua teoria.

56. Non meno inaccettabile è il rifiuto dei due caratteri di unità sintetica e di spontaneità alla conoscenza e l'attribuzione esclusiva di questi due fondamentali caratteri al sentimento ed alla volontà. Infatti non si può negare che " la coscienza è per sè una sintesi „, ma quando si afferma che il sentimento e la volontà son forniti di carattere unitario in opposizione alla conoscenza, a cui non si concede che un carattere analitico, allora si finisce per sostenere la possibilità d'una coscienza senza conoscenza, oltre cui sembra che non possa darsi un assurdo maggiore. Per intendere bene i fatti, bisogna invece ammettere che la sintesi conoscitiva e sopratutto la sintesi razionale ha valore grandissimo benchè sia affatto diversa dalla sintesi puramente sentimentale e volitiva. Non è il caso di entrare in più minuti particolari e di impegnarci ora nella discussione della tesi razionalista, secondo cui l'atto del volere non sarebbe che la manifestazione della spontaneità della ragione.

57. Neanche la distinzione degli atti del volere in semplici e complessi è sicura e ragionevole. Infatti il Wundt sostiene che gli atti impulsivi non sono originarj nella vita organica. " È assai probabile, egli dice, che in origine molti degli atti che ora sono impulsivi siano stati preceduti da una scelta e che siano divenuti poi impulsivi per il continuo loro ripetersi „. Ora ciò importa due conseguenze, la prima delle quali è contraria alla divisione del Wundt, la seconda — almeno in alcuni casi — al buon senso, allo spirito dell'evoluzione psicologica e morale. La prima è che, in ultima analisi, non si potrebbe più parlare di atti volitivi semplici, cioè determinati da un solo motivo, perchè questi atti non sarebbero che la trasformazione di atti originariamente complessi ed elettivi; la seconda è che, in ultima analisi, gli uomini per non dir altro non andrebbero conquistando la loro libertà ma l'andrebbero perdendo gradatamente, con un processo di trasformazione regressiva dalla libertà

Digitized by Google

all'impulsività, dalla complessità alla semplicità, che non è fatto sicuramente nè per descrivere, nè per lusingare

le magnifiche sorti e progressive

del genere umano.

58. Circa poi la natura e il valore da attribuirsi all'attività del volere, va respinta l'affermazione sostenuta con tanta insistenza dal Wundt che la volontà sia il principio fondamentale di tutta la vita psichica. Non è precisamente l'opposto, tuttavia l'affermare che la tesi wundtiana è vera perchè in ogni rappresentazione si compie sempre un atto della volontà ha tanta forza probante quanto l'affermare il viceversa per sostenere la verità esclusiva dell'intellettualismo. È molto più ragionevole invece il riconoscere che le varie specie classificative della vita psichica sono veramente inscindibili e non signoreggiate fin *ab initio* da verun elemento psichico specifico primitivo. La preferenza volontaristica del Wundt lo conduce invero a conseguenze contraddittorie. Seguendo il suo criterio, d'ogni forza intanto bisognerebbe sempre farne due; la volontà implicita e l'*altra* esplicita: quella come fondamentale intima e produttiva, questa come secondaria, esteriore e prodotta. Secondo il Wundt la rappresentazione è il prodotto dell'attività volontaria. Vien naturale la domanda: Ma il rappresentare è un'attività sì o no? Se lo è, bisogna concludere che vi sono due attività, una volitiva ed una conoscitiva. Ciò posto, non si capisce come e perchè si possa parlare della fondamentalità esclusiva e *sui generis* dell'attività volitiva. Se non lo è, bisogna concludere che il conoscere è sempre un processo passivo rispetto al volere. Conclusione questa che non deve essere accettabile nè pure dal Wundt, secondo cui " sentimento, volontà e rappresentazione sono elementi psichici in tal modo strettamente congiunti che non si possono separare che per astrazione „. È ovvio infatti che un prodotto derivato e passivo e composto, rispetto ad un principio primitivo attivo e *sui generis*, si possa pensare come separabile da questo. Questo difetto non fu contemplato dal Villa il quale sostenendo la tesi del Wundt, mentre riconosce che " nell'individuo noi troviamo sempre intimamente unite le tre proprietà fondamentali della coscienza „ (intelligenza, sentimento e volontà), in seguito dichiara che " la volontà è l'attività fondamentale della coscienza „; d'onde appare evidente il proposito espresso esplicitamente, quasi ad ogni passo, di salvare la tesi wundtiana della volontà, come " il principio fondamentale della nostra coscienza, perchè è il principio primo, determinante di tutti i fatti psichici „ (1).

59. È notevole infine l'impossibilità di considerare il volontarismo wundtiano come una soluzione conciliativa superiore alle altre teorie che si contrastano il campo nella psicologia moderna. Donde risulta che questo sistema, impregnato di metafisica dogmatica, fondato sopra una considerazione unilaterale dell'atto volontario, refrattario all'interpretazione razionale della volontà libera, ignaro del carattere eminentemente unificativo e spontaneo dell'attività conoscitiva, contraddittorio in alcuni punti capitali, oscuro ed equivoco sulla questione dell'inscindibilità degli elementi psichici primitivi e della " fondamentalità più fondamentale „ dell'attività

(1) G. Villa, Op. cit., pag. 450; 434.

Digitized by Google

volitiva, in una parola, non rispondente fuorchè in parte alla realtà psicologica, deve essere abbandonato dai psicologi moderni.

60. Si ammetterà di leggieri che la tesi prospettata nei §§ antecedenti sulla libertà per quanto possa sembrare filosoficamente ragionevole non ha e non vuole aver nessun valore rigorosamente scientifico. La ragione è chiara. Non v'è morale vera. La morale non è una scienza esatta; e in particolare noi ignoriamo sia sperimentalmente, sia analiticamente se la necessità estenda in realtà il suo dominio agli atti della volizione. Dunque il sistema filosofico del determinismo universale è per lo meno prematuro. Ma se una filosofia rigorosamente e onninamente necessitistica stando al sin qui detto è arbitraria; anche una filosofia rigorosamente ed onninamente contingentistica in onta alla scienza è impresa insensata. Il contingentista non potrà mai svincolarsi fuorchè a parole dalla duplice necessità che scaturisce sotto il peso del calcolo o dello sperimento. Il contingentismo del resto da sè non conta, non agisce, non ha verun ufficio e non è se non promotore di nullismo; considerato come l'interpretazione dei singoli non fa che esprimere la grossolanità dell'esperienza, cioè non sorpassa il più triviale empirismo. Stando all'empirismo, che è pure il massimo errore del positivismo, la scienza non differisce che quantitativamente dall'esperienza e resta incapace di giustificare la necessità e l'universalità delle leggi. Frattanto sulle ruine della logica e della fisica dovrebbe fiorire la libertà. Ma così cadiamo nella più gratuita metafisica. E lo stesso si dica del necessitismo universale, dell'idealismo universale e del positivismo universale che negli effetti etici sono pari. Che ha fatto invero il positivismo? Ha affermato, senza prove scientifiche, la spiegazione genetica del pensiero per mezzo della sensazione, senza staccarsi radicalmente dal concetto dello storico divenire dell'idealismo; ha sostenuto ora il determinismo fisico ed etico senza staccarsi radicalmente (1) dal necessitismo universale dello Spinoza, ora l'indeterminismo etico alla Boutroux senza superare la posizione del contingentismo che è inetto a dare alcun fondamento stabile alla scienza. Vogliamo noi superare questa difficoltà? Distinguiamo le varie specie dell'essere e del conoscere. Ammettiamo i principj ben distinti dell'esperienza, della scienza e della filosofia. Non generalizziamo nè la contingenza dei fatti, nè la necessità delle leggi, nè la teoreticità dell'universale. Io sento e so che per certi ordini di fatti esterni o interni la necessità non è un'illusione patologica nè un ostacolo assoluto alla potenza della mia ragione; se voglio conservar esercizio, senso e pregio alla mia esistenza. Ben sento e intendo che nè la necessità naturale e razionale provata dalla scienza paralizza la mia qualsivoglia libertà, nè la mia libertà infirma la necessità della natura e del pensiero provata dalla scienza; perchè la scienza non comincia il proprio lavoro ove comincia la libertà e la libertà non finisce quando finisce la scienza. Perciò mi sembra ovvio ammettere con Claudio Bernard che v'ha un certo determinismo nelle condizioni di esistenza dei fenomeni naturali e razionali. Ma, scientificamente parlando, avrei torto se volessi comprendere tutte le condizioni di esistenza così dei corpi come degli spiriti alle quali non s'è ancora potuto estendere il calcolo e l'esperimento. Aderiamo

(1) La distinzione tra la ragion sufficiente e la causa efficiente è sottile ma qui non conta: la razionalità necessaria dello Spinoza è meno gratuita sia del determinismo evolutivo sia dell'indeterminismo contingentistico dell'universo.

Digitized by Google

dunque francamente, ma con giudizio, tanto all'indeterminismo quanto al determinismo. Ristretti nei loro limiti critici e accettati contemporaneamente, chi potrebbe proclamarli un errore funesto? Errore funesto è affermare che tutte le specie dell'essere e del conoscere sono o necessarie o contingenti, quando ci è tuttora innegabilmente vietato di ritenere che tutti gli ordini dell'essere e del conoscere, non escluso s'intende quello dei fatti etici, formino un ordine solo. Ogni generalizzazione metafisica siffatta, oltre ad essere un fossile ingombrante che conviene gettar via dalla mente, non può dar origine che ad un'etica tendenziosa capace di inquinare tutta la coscienza contemporanea. Dunque, nè determinismo nè indeterminismo, ma determinismo *e* indeterminismo, però purgati da tutte le esagerazioni teoretiche esclusive e riabilitati alla luce d'un principio supremo che renderà agli eletti tanto più cara, tanto più sacra la pratica, quanto più saranno in grado di comprenderne la teoria.

61. Benchè i risultati raggiunti nella doppia revisione critica del determinismo e dell'indeterminismo siano, com'è ovvio, incapaci di portarci da soli alla soluzione dell'intricato problema, tuttavia, per ciò che riguarda la conciliazione dei due principj della libertà e della necessità, s'accordano tanto con alcune interpretazioni storiche dello stesso problema che è doveroso discorrerne brevissimamente.

62. Già notammo che nella Scolastica lo stesso realismo per la considerazione degli individui, còlti coi sensi, non si lasciò distogliere la mente da ogni realtà dei generi, distinzione adatta a non perdere la buona via. Mi sembra utile rilevare che già Adelardo di Bath nell'opera *de eodem et diverso* sostiene una conciliazione della libertà colla necessità. Nota è la dottrina di Tomaso d'Aquino sull'accidentale che richiede il necessario e quella di R. Bacon, il quale, sostenendo l'astrologia, ammette l'influsso degli astri sui corpi e quindi sugli animi senza che ne patisca l'umana libertà. Tra il fine della Scolastica e l'inizio del Risorgimento Nicola Cusano, continuando l'idealità dell'astrologia che ammetteva l'accordo fra il libero arbitrio e l'influenza degli astri, ha l'intuizione lucida e precisa che la contingenza delle cose particolari costituisca la necessità complessiva, " come i numeri costituiscono l'uno „. Ma nel suo primo periodo il Risorgimento, per opera di Marsilio Ficino, sente ancora troppo la finalità immanente dell'universo, benchè col Pomponazzi proclamante la razionalità dei fatti naturali sappia già a bastanza bene conciliare in un senso la loro necessità e nell'altro la loro libertà. Nel secondo periodo il Telesio col *de rerum natura iuxta propria principia* s'immerge nel più schietto naturalismo. Il Bruno, tutto pervaso dal sentimento dell'infinità della natura, pone la necessità e pure non rinuncia alla conciliazione di essa colla libertà. Per lui la necessità e la libertà divina sono identiche. Le singole libertà dei particolari costituiscono la necessità dell'universale. *Necessitas et libertas sunt unum.* Ma la necessità è per lui l'infinito e l'identità in cui si raccolgono tutte le dissomiglianze delle attività singole. Agire liberamente è agire necessariamente. Materia e forma, nell'inesauribile varietà dei particolari, tanto nell'essere quanto nel divenire coincidono nell'uno. Finalmente il Campanella, preludendo a Des Cartes, identifica la cognizione coll'essere. *Realiter et fundamentaliter cognoscere est esse, formaliter vero distinguitur* (*Met.*, II, VI, VIII, art. 20). Ma la necessità appare anche nel singolo; sebbene il punto si mantenga molto oscuro e tutto il principio sembri ingolfarsi nel necessitismo puro della divina provvidenza. Il grande

Digitized by Google

periodo si chiude colla distinzione del fatto singolo dalla legge e col trionfo della ragione sull'autorità. E di qui cominciano le maggiori tradizioni che alimentano la coscienza teoretica contemporanea.

63. Des Cartes, colla sua teoria del meccanismo dell'universo e della necessità finalistica, avvolgendo tutto nella rete universale della necessità e della provvidenza divina, si direbbe portato per forza a distruggere la libertà. Invece egli eccettua dalla legge universale la libertà della nostra volontà, quindi afferma che la necessità del fato divino e la libertà della volontà umana sussistono in concorrenza. Ma la dimostrazione della compatibilità dei due principj manca. Come dunque si sorregge? Coll'affermazione pura e semplice dell'accordo, appoggiata sul criterio dell'evidenza. Sorvoliamo le dottrine di Geulinx e di Malebranche, perchè l'abisso che s'apre tra il loro necessitismo panteistico o finalismo panteistico (identificazione di Dio con l'universale necessità o finalità della natura) e il principio della libertà è troppo profondo perchè possa essere colmo da alcun tentativo di conciliazione. Si potrà ricordare tuttavia che essi sostituiscono alla coscienza della libertà la coscienza della pura ragione, quindi credendosi almeno partecipi della mente divina, si dissolvono nell'ebrezza della massima libertà coincidente colla massima necessità.

64. Era riserbato a Spinoza di compiere un passo gigantesco verso la soluzione del problema della necessità e della libertà, e Spinoza ebbe il doppio merito di negare la finalità pur elevandosi al sublime stoicismo della razionalità universale e di mostrare la mutua insidenza della libertà e della necessità, definendo libero ciò che agisce per la sola necessità della sua natura e non è determinato ad agire che per sè stesso. L'uomo libero, per lui, è quegli che vive in conformità della ragione. Ma il suo torto massimo è di non aver utilizzato a bastanza il criterio derivante dalle varie specie dell'essere e del conoscere, con quella netta limitazione tra i campi della contingenza e della necessità che sola è capace di portare ad una sintesi conciliativa. Invero egli dichiarò dogmaticamente che solo l'ignoranza può parlar di contingenza, perchè tutto è necessario ed ogni agire è conforme all'ordine universale, senza avvertire la possibilità di trovare in una suprema teoria la ragione unificante in sè e per sè della contingenza e della necessità così della natura come dello spirito e in tal guisa il dominio speculativo delle ragioni d'essere d'ogni specie dell'essere e del conoscere.

65. Con Leibniz il problema da un lato affronta un punto nuovo e molto importante colla esplicita distinzione fra la determinazione e la necessità. Si può ammettere, dice Leibniz, che tutto è determinato perchè tutto ha la sua ragione sufficiente, ma il determinato non è ancora il necessario e la determinazione non può nuocere alla libertà che, per lui, non è altro che una contingenza illuminata dall'intelletto; mentre la necessità vera è solo ciò di cui l'opposto implica contradizione o è impossibile. Dall'altro indietreggia su Spinoza ammettendo il finalismo immanente dell'universo.

Con Locke ed Hume il problema dell'accordo della libertà e della necessità non progredisce verso la soluzione.

66. Con Emanuele Kant si affronta nettamente il pensiero delle antinomie cosmologiche tra il finito e l'infinito, il composto e il semplice, la libertà e la necessità, e si compie un tentativo di conciliazione della teoria colla pratica, della scienza colla

Digitized by Google

morale, che merita la più profonda attenzione. Basti qui riassumere l'idealità più generale della dottrina contenuta nella terza antinomia della Ragion pura e nelle sue conseguenze. Come da un lato Kant ammette il legame deterministico dei fatti empirici nel dominio della natura e della scienza (causalità naturale - *Antitesi*), così dall'altro ammette la possibilità logica delle cose in sè operanti liberamente fuori del dominio della natura e della scienza (causalità libera - *Tesi*). Ciò posto, dimostra colla Ragion pratica che un tal operare libero esiste nell'uomo. La teoria kantiana è ingegnosissima. Prima si chiarisce il fatto che la necessità e la libertà si rincorrano continuamente come termini d'una contradizione immanente e razionalmente insolubile, e sono sopratutto notevoli gli sforzi con cui si vuol provare che l'assoluta spontaneità di operare delle cose in sè in cui è riposta la libertà, malgrado la sua natura noumenica, resta sempre un'ipotesi logicamente possibile, cioè non contradittoria o pensabile. Poscia, con prodigioso ma sfortunato proposito, si cerca di provare che, anche ammessa nell'uomo la libertà, non per questo i fatti umani vengono sottratti alla legge della causalità naturale. Il mondo fenomenico di causalità empirica viene a tale scopo considerato come effetto d'un mondo noumenico di causalità intelligibile. Finalmente, aperta così la via all'affermazione della libertà psicologica e morale, si assume il dovere come prova diretta dell'esistenza della libertà, benchè questa si continui a considerare come una facoltà misteriosa e inesplicabile campata nel mondo trascendentale del noumeno. Il pregio del criticismo kantiano in generale sta in ciò che la metafisica dogmatica riceve una confutazione solenne; in particolare è apprezzabile tanto la dichiarazione motivata dell'antinomia quanto il progetto coraggioso della conciliazione pensabile delle due causalità. Il difetto sta in ciò che, considerati i due mondi, fenomenico e noumenico, come teatro di due princip irreducibili, non solo si rende praticamente impossibile l'unificazione delle due causalità, ma diventa teoricamente assurda la ricerca di qualsivoglia ragione cogitabile unificante. Ed invero il criticismo kantiano, non riesce che ad una giustaposizione forzosa delle due causalità. Finalmente, avendo riconosciuto che la condizione fondamentale del volere buono e quindi libero è la razionalità, è strano che Kant non abbia avvertito che la necessità, la libertà e la ragione sono nozioni intimamente congruenti. Il che non gli avrebbe certo fatto abbandonare così misteriosamente l'isola della verità.

67. Con Fichte, Schelling ed Hegel il fondo spinoziano ritorna a galla, modificato è vero in mirabili guise, alteriorato sopratutto dalle preoccupazioni teleologiche più o meno subjettive, objettive o subobjettive dei tre sommi idealisti, ma riconosciuto oramai come il sostrato della coscienza teoretica del secolo XIX. Hegel non si spaventa di mirare ad un sapere dogmatico che oltrepassi il criticismo kantiano, benchè affetti talora una movenza così altamente poetica da trasportarlo in una " sublime romanticità „. Tuttavia siccome il suo sistema speculativo è forse il più comprensivo ed originale che ci presenti la Storia della filosofia, così si comprende come anche la sua intuizione del problema della necessità e della libertà riesca luminosa e gigante. Secondo lui la nozione è la potenza che domina la necessità e costituisce la vera libertà. In fondo è il pensiero di Spinoza, pensiero geniale e profondissimo. Ma come si prova? Non cerchiamo una prova derivante dalla formalità delle discipline finite. La filosofia veramente speculativa morirebbe fuori della sua

Digitized by Google

propria respirabile atmosfera. La filosofia veramente speculativa non subordina le sue verità alla strumentalità dello scibile finito. La sua prova dunque non si rivela che nel supremo momento in cui l'idea, concretandosi come l'unità dell'idea in sè e dell'idea fuori di sè e diventando l'idea in sè e per sè, necessita i proprj giudizj e si riassume come assoluta. Il caratteristico di questo sistema, per il punto che ora ci riguarda, è l'ardimento creatore del genio speculativo che pone la coscienza delle più alte forme della libertà come coscienza medesima della necessità e liberazione razionale da essa.

L'importanza di questa dottrina non è stata capita che da pochissimi. L'appunto più grave poi che le si può muovere è il seguente, ricavato dalla sistemazione hegeliana delle categorie secondo cui le più complesse sono generate dalle più semplici e, nel caso attuale, la libertà dalla necessità. Se l'idea, secondo Hegel, obedisce alle leggi poste da sè stessa, se per conseguenza essa deve dirsi libera solo perchè non obedisce ad altri che a sè, come mai, in tutta l'evoluzione sua, essa ha bisogno di sciogliersi da un logo in sè necessario e di costituirsi solo in ultimo come un logo che raggiunge la libertà e così rappresenta la liberazione suprema della necessità? Questa costituzione suprema della libertà, considerata da Hegel come la vera essenza dello spirito, appare (non oso dire che sia) un risultato e quasi un divorzio dalla necessità e e non come l'unificazione della necessità e della libertà. Ecco il vizio che, a parer mio, infirma la teoria hegeliana della libertà, apprezzata almeno dal punto di vista di quel concetto secondo cui " lo svolgersi secondo leggi necessarie e razionali non è uno svolgersi non liberamente, ma al contrario liberissimamente „ (1). Chi voglia ora seguire l'apprezzamento critico dell'hegelianismo deve rendersi conto di alcune altre particolarità. In primo luogo, è da notare che Hegel, malgrado lo stringente metodo dialettico, talora disconobbe e trasgredì i diritti dell'esperienza e delle scienze finite che combattè come termini incongruenti alla concezione. E questo rivela l'insufficienza della sua stessa concezione. Noi non siamo di quelli che si divertono a cercare i difetti nella dottrina hegeliana la quale, ad onta delle molte e in parte meritate censure che ha ricevute, resta indubbiamente ai nostri occhi la più grande manifestazione del pensiero speculativo. Ma non dobbiamo dimenticare che è incongruente sprezzare le scienze esatte come discipline incapaci di elevarsi al di sopra della loro forma finita, come sarebbe assurda l'intimazione alla filosofia di rendersi un sapere scientifico machinale o, peggio, di confondersi coll'esperienza. Quindi in omaggio al grande principio che ogni disciplina non possa e non debba vestire la forma d'un'altra ma solamente la propria, avvertiremo che nè il conoscere empirico deve pretendere di emulare la sicurezza del conoscere scientifico nè questo di abbattere il pensiero speculativo, nè questo ultimo di deprimere, anche solo in via polemica e confutativa, la ragion d'essere delle singole scienze. Una vera e compiuta filosofia deve saper dominare continuamente i conflitti conciliando le realtà e le verità parziali delle varie specie dell'essere e del conoscere (1).

---

(1) P. D'Ercole, *Notizia degli scritti e del pensiere filosofico di P. Ceretti.* Torino, 1886, p. cxxvi.

(1) Taccio degli altri sistemi idealistici che non hanno recato un contributo nuovo alla soluzione del problema che ci interessa. Del positivismo, dell'indeterminismo e del volontarismo possono

Digitized by Google

68. Resta finalmente da far cenno di tre sistemi che ripongono anch'essi la realtà della coscienza morale nella compresenza più o meno antagonistica o conciliativa dei due principj. Sono quelli di Federico Nietzsche, di Giulio de Gaultier e di Benedetto Croce. Il primo insiste sul tragico conflitto tra l'interpretazione apollinica e l'interpretazione dionisiaca della vita: il secondo sulla lotta tra la tendenza d'arresto o spettacolare e la tendenza d'impulso; il terzo concepisce l'attività volitiva come libera insieme e necessitata. Quest'ultima concezione ha carattere e valore nettamente speculativi. Il punto più decisivo che la caratterizza e la collega categoricamente ai grandi sistemi del passato, mentre appoggia la tesi che qui si discute, è il seguente: " la volizione, come si è visto, nasce non già sul vuoto, ma su una situazione determinata, su un dato storico ed ineliminabile, su un accadimento, il quale, se è, è necessario. A quella situazione la volizione è corrispettiva, e staccarnela non è possibile: variando la situazione varia la volizione. Ciò vuol dire che essa è *necessitata*, ossia condizionata sempre da una situazione, e da quella per l'appunto, su cui sorge. Ma ciò vuol dire, insieme, che la volizione è *libera*. Perchè, se la situazione di fatto è la condizione di essa, la volizione non è, poi, la condizione, ma il condizionato: ossia, non se ne sta ferma nella situazione di fatto, nè la ripete, facendone un duplicato, cosa superflua, e quindi impossibile nello svolgimento effettivo del reale, che non comporta superfluità. La volizione produce qualcosa di diverso, cioè di nuovo; qualcosa, che prima non esisteva, e che ora viene all'esistenza: è iniziativa, creazione, e, quindi, atto di libertà. Se ciò non fosse, la volizione non sarebbe volizione: e la realtà non muterebbe, non diventerebbe, non crescerebbe su sè stessa „ (1). Questa dottrina insegna chiaramente che la volizione è necessitata per la condizione di fatto ineliminabile da cui nasce e libera per la creazione della novità che essa produce. Il difetto sta in ciò che essa non cura a bastanza la razionalità che è il fattore essenzialissimo così della necessità come della libertà del volere. Ricorderemo solamente che la volizione non è punto necessaria perchè la sua condizione di fatto è, ma è tale perchè la sua condizione è razionale. Del pari la volizione non è punto libera solo perchè produce qualcosa di diverso, cioè di nuovo, che prima non esisteva, ma è tale essenzialmente perchè il suo effettuarsi è conforme alla ragione. Se ciò non fosse, la volizione non sarebbe volizione, perchè qualunque situazione di fatto ad essa anteriore, semplicemente per il suo essere diventerebbe necessaria (il che importerebbe l'apoditticità di tutto l'empirico), e qualunque azione da essa prodotta, semplicemente per la sua apparente novità, diventerebbe libera (il che importerebbe la libertà di tutto il non razionale).

Non entrerò qui in più minuti particolari, chè bastano questi cenni a ricordare i lineamenti più spiccati dei varj sistemi e il progresso stupendo compiuto dalla filosofia.

69. Importa più tosto ricavarne ammaestramenti e conforti per migliorare la condizione dei sistemi attuali e promuoverne l'avanzamento. È antica l'idea che la

---

bastare gli schiarimenti antecedenti, nei quali s'è tentato di porre in evidenza, sebbene per altro scopo, il nucleo solido che li distingue. Allo studio delle relazioni della presente teoria coll'empirismo della filosofia immanente dedicherò una memoria speciale.

(1) B. Croce, *Filosofia della pratica*, pagg. 123-124.

Digitized by Google

filosofia, valendosi dei risultati dell'esperienza e della scienza, debba servire ad una rivelazione che si ponga veramente al disopra d'ogni altra specie del conoscere, e non solo non abbia da temere, ma illumini tutto il campo dell'essere e del pensare. Per servire a questo scopo supremo, quale formola adotteremo sul dibattito solenne della libertà e della necessità? Ora è chiaro che bisognerà, in primo luogo, trarre l'ispirazione da quei pensatori che hanno superata la fase esclusiva dell'indeterminismo o del determinismo col principio bipolare della coscienza morale. In seguito bisognerà trarre ispirazione da Spinoza il quale disse che la sostanza è *causa sui* e libero è ciò che esiste per la sola necessità della sua natura e non è determinato ad agire che per sè stesso, e che l'uomo libero è quegli che vive in conformità della ragione. Quindi faremo tesoro del grande principio hegeliano che lo svolgersi necessario e razionale è uno svolgersi libero in quanto non è obediente ad altri che a sè e presenta la libertà come il costituirsi della nozione che domina la necessità. Illuminati da questi grandi principj, noi potremo sostenere speculativamente che la libertà non è che la necessità razionale naturante o pensante, mentre la necessità non è che la libertà razionale naturata o pensata. E questo precisamente nel senso che la libertà non è che la *necessitas sui*, come la necessità non è che la *libertas sui* in congruenza col fattore essenzialissimo della ragione. Circoscritta in tali termini l'idealità più generale che direttamente spetta alla Storia della filosofia, bisognerà infine interpretare direttamente il fatto della volizione e della coscienza morale, sistemando all'uopo quei principj che furono esposti sporadicamente nelle discussioni. Il che forma appunto l'oggetto delle considerazioni seguenti.

70. Il fatto della volizione è un fatto complesso: c'è un lato non morale e un lato morale. Il primo, che è vastissimo, comprende in primo luogo l'associazione degli stati psichici motivanti in una condizione di fatto donde risulta l'azione determinata e, in secondo luogo, l'attuarsi di quest'azione medesima. Il secondo è l'interpretazione cosciente di questo processo donde risulta il valore spirituale dell'azione e la dignità della condotta.

71. Qual'è l'origine e la natura dell'associazione degli stati psichici motivanti e della produzione dell'azione voluta? Vedemmo come coloro che non hanno ancora oltrepassata la sfera inferiore dell'esperienza ammettano che ogni azione prevalente è un'azione voluta; altri che la volizione sia solo della ragione; altri che sia formata dall'attività di tutto lo spirito; altri infine che sia un'attività *sui generis* irreducibile ad altri fatti della vita psichica. Secondo noi, che sul punto della volizione libera siamo sostenitori della tesi razionalistica, le cose stanno così. Il mondo interno è un sistema di parecchi centri di fatti psichici, il centro delle sensazioni, quello delle percezioni, quello dei sentimenti, quello dei desiderj e degli istinti, quello degli affetti e delle passioni, quello delle imaginazioni e quello della ragione. Per semplicità di trattazione (come fu già detto a § 49) tutti i centri psichici, salvo l'ultimo, si possono considerare come costituenti un gruppo solo: il gruppo o campo del non razionale; di fronte avremo il nucleo del razionale. Metaforicamente parlando, un nimbo ed un nucleo; questo costituito dalle psichicità superiori della ragione, quello dalle psichicità inferiori del non razionale. Noi conveniamo che gli atti compiuti per effetto della sola ragione sono liberi, non liberi gli altri; determinati tutti e quanti. Il nucleo del razionale (quando esiste, s'intende, perchè potrebbe anche mancare) è un sistema forte-

Digitized by Google

mente organizzato di psichicità dotato di una forza particolare e ben determinato, sebbene non si escluda che possa ancora rafforzarsi, complicarsi, arricchirsi, perfezionarsi insomma coll'ingresso di nuove cognizioni. Le proprietà fondamentali di questo nucleo sono due: primo, che esso agisce sempre secondo una legge, quella legge cioè che determina la sua intima natura e mai secondo un motivo singolo; secondo, che agisce liberamente, cioè autonomicamente. Anche il nimbo del non razionale lavora per le sole virtù dei suoi singoli centri; e non obedisce alla legge del nucleo, ma non può dirsi libero per la sua incongruenza colla ragione. I due campi sono in certo modo esterni l'uno all'altro e possono non di meno entrare in relazione fra loro. Questa relazione è ordinariamente antagonistica. Nella fase anteriore all'agire, ogni campo propone i suoi motivi d'azione. Il non razionale propone il singolo, il razionale propone la legge; questo vuole agire secondo una massima, quello tende ad agire secondo una sensazione, una rappresentazione o un sentimento. Sorto l'antagonismo dei motivi, è sorto quel momento che si dice, per solito, dell'inibizione, a cui ordinariamente segue il momento della deliberazione. In questo i motivi si compongono fra loro e il più forte trionfa. Se trionfa il razionale l'uomo agisce liberamente, se guadagna il non razionale l'uomo agisce da schiavo. Nel primo caso l'azione è voluta nel senso preciso di questo termine, nel secondo caso l'azione non è voluta ma imposta dalle psichicità inferiori del sistema. Questa operazione si compie nel terzo momento che si dice della risoluzione o della scelta, e in questa avviene la trasformazione degli impulsi o motivi non razionali in motivi razionali o come talora si dice semplicemente in *motivi*. Di qui appare che, secondo questa tesi, la volontà non è mai un'attività interna *sui generis*, fornita di caratteri proprj assolutamente diversi da quelli della conoscenza.

72. Ma ciò richiede ancora uno sviluppo. Fu ammesso che la ragione non è un sistema assolutamente chiuso ma anzi che si arricchisce, e giova sperarlo, continuamente accogliendo i prodotti migliori dell'esperienza. Ora si domanda: 1° come mai il razionale può arricchirsi del non razionale senza corrompersi?; 2° come mai la ragione può agire solo per sè cioè sottrarsi in realtà all'impulso delle circostanze psichiche esteriori, se si ammette l'ingresso del non razionale nel razionale? Alla prima domanda basterà addurre il fatto analogo che tutti gli esseri organici si nutrono di sostanze inorganiche senza corrompere la propria natura. Non è questa una ragione diretta, è ben chiaro, ma sufficiente a far ammettere la possibilità, almeno teoretica, che anche la ragione non si concepisca come un recipiente bruto, ma più tosto come un assimilatore e un trasformatore di psichicità di grado in grado, come una pianta stabilmente radicata nel terreno dell'esperienza e vivente organicamente con ciò che le viene dal di fuori. Alla seconda domanda, basterà addurre il fatto già ammesso antecedentemente nella teoria del Varisco della reale indipendenza della volizione dell'io dalle circostanze esterne, per la semplicissima ragione che non è mai la forza esterna che agisca sulla volizione, perchè anche ammesso, come non si nega, che la causa esterna modifichi l'io di prima, in seguito a tal modificazione si forma un altro io, il quale solo agisce liberamente cioè autonomicamente secondo la sua natura e determina la sua volizione. Da ciò segue che la ragione agisce sempre liberamente, sebbene sia alimentata in realtà dall'intera nebulosa delle psichicità non razionali a cui è negata la volizione nel senso preciso della parola. Per intendere dunque il sistema che qui si propone, bisogna ammettere che la ragione è un centro forte-

Digitized by Google

mente organizzato ed indipendente dalla pressione esterna del non razionale; che il non razionale invece è un tritume incoerente, anarchico, in preda alle fluttuazioni della esperienza. Quando trionfa la ragione trionfa la legge, perchè la ragione opera secondo una massima; quando predomina il non razionale predomina il singolo, perchè l'esperienza opera secondo una rappresentazione e non oltrepassa l'individuale. Con questo schiarimento parmi d'aver supplito alla esigenza di quella dottrina della libertà che il Varisco ha tanto utilmente proposta per salvare la reale indipendenza della volizione. Le ricerche del Varisco sul conflitto fra il mondo interno dell'io e il mondo esterno della causalità cosmica hanno un grande interesse; io ho tentato di estenderle alle ultime conseguenze per chiarire il già abbozzato conflitto tra il nucleo coerente della ragione e il nimbo incoerente del non razionale. Ciò facendo parmi inoltre d'aver dimostrato che l'indipendenza della volizione si risolve poi nella reale indipendenza della potenza della ragione dai singoli motivi nuovamente prodotti e proposti dal non razionale, perchè la ragione non opera mai per i singoli motivi ma sempre per la legge. E questo punto completa la trattazione dell'origine e della natura dell'associazione degli stati psichici determinanti e della produzione dell'azione voluta (1).

73. Dunque, riassumendo, la volontà è autonoma ma non è una facoltà prerazionale e di natura metafisica, come vuole il volontarismo. Certo, ammettendo, come pare più ragionevole, l'unità di composizione delle tre specie classificative dei fatti psichici (2) non si disconosce la natura e il valore fondamentale della funzione impulsiva che poi diventa la volontà, nè si vuol sostenere la riducibilità di alcune funzioni considerate come derivate rispetto ad una di esse considerata come primitiva. Tuttavia, se invece di tener conto solo della fondamentalità essenziale ed originale delle tre specie psichiche, si voglia considerare il loro sviluppo, allora bisogna ammettere un fatto ben poco favorevole alla teoria esclusiva del volontarismo. E il fatto è che, in ultima analisi, la forma conoscitiva è la sola sempre e immediatamente presente alla coscienza in ogni momento della vita psichica, mentre le altre, pur essendo essenzialmente sempre presenti, non si rivelano sempre in modo così esplicito e diretto, anzi richiedono talora di essere inferite con un'analisi critica che esige una non piccola difficoltà. Ciò significa che, in tali casi, l'intellettualismo è senza paragone più giustificabile del volontarismo. Ma come non è ragionevole sostenere il volontarismo esclusivo solo perchè la funzione impulsiva, che non è ancora la volontà, è originariamente e inseparabilmente congiunta nel primo dato dell'esperienza che è il riflesso psichico, così sarebbe irragionevole sostenere un intellettualismo esclusivo, solo perchè la funzione conoscitiva è sempre e più esplicitamente presente alla coscienza in ogni fase della vita psichica. L'importante è stabilire che la volontà propriamente detta è autonoma e risultante dall'opera della ragione che si attua di necessità. Nel riflesso psichico frattanto è impossibile riscontrare la presenza della volontà, poichè non si riscontra quella della ragione.

74. Vediamo ora qual sia di riscontro l'origine e la natura dell'interpretazione cosciente e valutativa del primo periodo del processo volitivo (3). Rispondere a questa

(1) Cfr. § 70.
(2) F. Masci, *Psicologia*. Pierro, Napoli, 1904.
(3) Cfr. § 70.

Digitized by Google

domanda significa dichiarare come l'uomo teoretico prenda conoscenza di ciò che avviene nell'uomo pratico, il che si verifica, com'è noto, col successivo passaggio traverso le varie specie del conoscere. Ancora è noto che la prima tappa di questa perenne ascensione verso l'ideale è costituita dall'esperienza che non oltrepassa la sfera dell'individuale e quindi non può dare più di quello che ha. Perciò si comprende come la conoscenza empirica o estetica, ripiegandosi sul fatto dell'attuazione pratica dell'individuale e dato ancora che non possa trascurare, intuitivamente s'intende, il fatto singolarissimo dell'indipendenza dell'azione voluta dalla coazione sia d'ogni causa esterna all'io sia d'ogni singolo determinante prodotto dal campo del non razionale, in buona fede, cada vittima di quell'inganno d'ottica psicologica che è naturale al primo periodo della vita dello spirito e immediatamente si crei l'illusione della libertà. Nessuno oramai che criticamente partecipi della vita della riflessione si mette ad apprezzare i prodotti della coscienza estetica (sensazioni, percezioni, sentimenti, imagini, idee, pseudoconcetti, ecc.) in sè stessi come se fossero i risultati universali e necessarj della scienza, controllati e controllabili col calcolo e coll'esperimento. Anzi non v'è più nessuno che, volendo interrogare la vita intellettuale, non riconosca che nel primo periodo del pensare il sentimento e in genere il non razionale è il grande motore dell'imaginazione e, per conseguenza, non si sforzi di distinguere l'opera della suggestione illusoria (particolare al cervello dei bambini, degli empirici, degli ipnotizzati, capaci di *digerire* le più grandi assurdità) dalle nozioni calme, ponderate ed objettive della ragione. La teoretica completa dell'essere e del conoscere è dunque una guarentigia preziosa contro la precipitazione empirica dei giudizj, continua fonte di illusioni e di sofismi. È qui la gran virtù della logica delle relazioni necessarie contro la logica delle sensazioni, delle imagini e dei sentimenti o per meglio dire della logica contro l'alogismo e l'illogismo; ma è qui pure la piccolezza evidentissima della sua funzione, giacchè la morale costituisce un mondo da sè che si genera e si evolve storicamente nella sua esperienza. Chi negherà la precipitazione empirica dei giudizi? Sembra assurdo, pure è l'espressione perfetta dell'indifferenza della natura profondamente ignorante delle nostre meschine idee di logica e di moralità; la nostra coscienza teoretica di primo grado ha fretta, molta fretta e sopratutto quando si tratta di giudicare un fatto della nostra pratica attività. Sembra che un bisogno imperioso la costringa a decidersi *ipso facto* anche a costo di farla cadere in una illusione, là dove certo nulla di male accadrebbe se si potessero subito chiamare le cose col loro proprio nome. Non si direbbe che, nel periodo della coscienza estetica, l'illusione sia praticamente più utile della verità? Non si direbbe che la ragione estetica sia inadatta a concepire ciò che la ragione pura conduce ad accettare come verità necessaria? Ma è forse non meno probabile che ciò derivi da una certa pigrizia spirituale o anche da una certa tendenza insita nell'uomo di concepirsi diverso da quello che egli è; laonde sempre meglio si comprende la necessità di spogliare tutti gli atti della moralità dalle più grossolane qualificazioni teoretiche sensitive, affettive o imaginative dalle quali sono stati ricoperti erroneamente. Ma noi che vediamo oramai con chiarezza il perenne giuoco illusorio dell'attività teoretica elementare prodursi, ripetersi e moltiplicarsi in maniera almeno corrispondente allo stato di ignoranza in cui ci troviamo *ab initio*, non continueremo più ad intendere come nozioni stabili della ragione le nozioni empiriche della coscienza che sono cadute nelle

Digitized by Google

reti innocenti dell'illusione. Tal'è l'origine della nozione empirica della libertà. Un tal risultato ha qualche cosa di urtante per uno spirito prevalentemente logico e agguerrito nella lotta contro la seduzione dell'errore, ma esso non è così evidente allo spirito prevalentemente empirico o estetico che procede per sensazioni, imagini e sentimenti ecc. e non ha nè tempo nè modo di superarsi: quindi l'illusione della libertà individuale resta uno dei gesti più naturali dello spirito. E analogamente si ragioni per l'illusione equivalente della necessità, in favore della quale milita il fatto, pure non meno innegabile, del ripiegarsi della conoscenza empirica sul fatto delle relazioni sensibili in tutto l'universo e in modo particolare su quello della dipendenza (indiretta) così dell'io dalle cause esterne ad esso, come della ragione dalle psichicità inferiori del non razionale, congiunto del pari ad una troppo rapida o troppo fantastica o troppo pigra o troppo amara valutazione dei fatti della vita considerati scientificamente, cioè in modo tanto vicino ai tranelli dei pseudoconcetti. Compresa per tal modo, l'illusione della necessità non è che l'effetto d'una logica eccessiva per cui l'uomo, ancor incapace di concepirsi quale veramente egli è, si concepisce come una vittima della fatalità, quando non si sprofonda nell'ebrezza del necessitismo universale. Trovate assurda questa duplice illusione empirica iniziale? Tanto peggio per la logica. Nel periodo dell'esperienza il ragionamento logico è impossibile, perchè non è ancora nota la ragione o almeno perchè non sa ancora funzionare scientificamente. Chi comanda quindi è il sentimento e il desiderio. E i sentimenti e i desiderj in questo caso non si discutono punto, perchè la convinzione logica è una cosa, per così dire, di cui la coscienza empirica non ha la minima idea.

75. Ciò posto, è permesso, io credo, di concludere che le due visioni esclusive della libertà e della necessità sono una duplice illusione: l'una l'illusione estetica dell'assoluta attività, l'altra l'illusione pseudo-logica dell'assoluta passività; nei casi estremi quella è delirio di indipendenza, questa stoicismo di causalità; insomma anarchia e gerarchia ma animate dal medesimo parossismo illusorio. Uno studio profondo ed imparziale della vita consiglia di non porre una contradizione assoluta fra questi due punti di vista che corrispondono, in certa guisa, alle due opposte forme d'uno stesso periodo che la coscienza morale empirica o di primo grado percorre successivamente. Talora si presenta prima l'illusione empirica estetica o idealistica della libertà, talora primeggia l'illusione pseudo-logica della necessità; entrambe fondate sul potere che ha l'uomo di concepirsi diverso da quello che egli è, arrestandosi nel mondo spettacolare delle figurazioni. E non può negarsi che la coscienza umana o che le percorra successivamente o che le viva contemporaneamente, in certo modo, non si sdoppii in dramatico dissidio poeticamente avvolto nel vaporoso teleologismo dell'esperienza.

76. Tuttavia nè pure il principio così audace della loro bipolare assunzione è capace di esaurire tutta la realtà della coscienza morale. Questo principio ulteriore è dovuto alla seconda specie della conoscenza teoretica promotrice della coscienza scientifica. Con questo lo spirito, lasciandosi governare unicamente dalla ragione, traccia un limite esatto tra la zona ristrettissima di ciò che è provato necessario o col calcolo o coll'esperimento e l'immenso continente di ciò che ancora si sottrae alla rete deterministica della scienza. Soavi conforti e nuovi orizzonti conoscitivi accompagnano la luminosa rivelazione di questa seconda forma del pensare, conqui-

Digitized by Google

stata a prezzo di mille dolori. Ma lo spirito non si ferma nè pure in questo dominio. Infatti, di fronte alle due prime chimeriche astrazioni della coscienza empirica e pur di fronte ai sicuri risultati della scienza, la quale ben poco afferma perchè poco sa e quindi non pretende di dare una morale vera perchè riconosce che la morale non si può fondare scientificamente, imperioso si eleva il ritmo dionisiaco della vita come produzione pratica, come impulso, come potenza, come virtù, e inesausta la brama della conoscenza sintetica di tutto l'essere di tutto il conoscere e di tutto l'agire.

76. Di qui la necessità d'una forma teoretica suprema, chiamata ad interpretare, a governare i varj principj storici della conoscenza che ascende progressivamente verso l'unità, con un'intuizione sintetica della morale. A questo ideale filosofico corrisponde la coscienza prometea, la quale senza distruggere nè l'illusione nè la scienza nè la vita, anzi facendosi teatro della molteplice lotta, produce un imperativo in cui si attua la più alta forma della coscienza morale. I sintomi della morale prometea si devono cercare nella vita dei più eroici pensatori. La coscienza prometea è una concezione profonda della vita, nella quale, per una sintesi filosofica la cui ragione non isfugge alla giustificazione della critica, si vedono orchestrati tutti i prodotti dell'esperienza, della scienza e della filosofia. Prometeo è la duplice coscienza della schiavitù e della libertà, terribile libertà! e in pari tempo la luce del sapere, l'amore del bene, il coraggio nel dolore e la maestà della resistenza, nella più eroica promozione delle energie creatrici dello spirito.

78. Da queste conclusioni scaturiscono alcuni consigli di vita che noi dobbiamo ricevere intrepidamente. L'uomo libero, per noi, è quegli che vive secondo il dettame della ragione prometéa. L'uomo libero è colui che, serbando fede alla propria natura, dà legge a sè stesso e comprende francamente le sue medesime illusioni, perchè sa che esse costituiscono tanta parte della trama dell'umana esistenza e, benchè non siano ragionevoli, tuttavia sono, al pari della verità, un diritto così naturale per lo spirito come quello della respirazione per il corpo e spingono non solo all'errore ma al sublime. Le comprende, ma non se ne lascia dominare, perchè sa che l'uomo soggetto a tutte le fluttuazioni del desiderio è il più miserabile di tutti. L'uomo libero è colui che continua a vivere con tutto il suo potere, benchè egli sappia che gran parte di quell'ideale che gli dà attualmente la forza, è fondato sopra una povera illusione. Ma non già perchè la vita gli sarebbe forse insopportabile senza le provvide finzioni della coscienza. Più tosto invece perchè rispetta e conosce le ragioni della vita e in ogni caso tenta di rinvigorire la sua volontà di potenza e di identificarsi colla ragione dell'universo.

79. Prometeo non è Bruto Minore davanti al quale scompare ogni virtù ond'egli si riconosce vinto e altro non gli resta che sopprimersi e sparire:

> Stolta virtù, le cave nebbie, i campi
> Dell'inquiete larve
> Son le tue scole e ti si volge a tergo
> Il pentimento. A voi, marmorei numi,
> (Se numi avete in Flegetonte albergo
> O su le nubi) a voi ludibrio e scherno
> È la prole infelice
> A cui templi chiedeste, e frodolenta
> Legge ai mortali insulta.

Digitized by Google

Dunque tanto i celesti odj commove
La terrena pietà? Dunque degli empj
Siedi, Giove, a tutela? e quando esulta
Per l'aere il nembo, e quando
Il tuon rapido spingi,
Ne' giusti e pii la sacra fiamma stringi?
Preme il destino invitto e la ferrata
Necessità gl'infermi
Schiavi di morte .....

Dove Bruto ignora, cade e soccombe, Prometeo conosce, resiste e trionfa. Ebro del coraggio del vero, di tutto il vero, accetta il dolore pur di poterlo comprendere, a punto perchè sa di potersi tanto perfezionare da liberarsi definitivamente dal male per mezzo del sapere. Questa liberazione filosofica dal male è uno dei punti cardinali della morale illuminata dalla fiaccola prometea. Chi vive secondo ragione, si rende libero colle sue semplici forze. Dunque il filosofo ha solo da volere che il suo male scompaja e il suo male non è più. La lotta contro il principio del male pel compimento della giustizia si fa a base di conoscenza; e la filosofia è l'unica arma che possa sconfiggere il male comprendendolo. In tal guisa l'umanità, partecipando della stessa processuosità della natura, diventa libera per la sola e per la stessa nozione della necessità e si rigenera per mezzo del sapere, che appare il nostro massimo benefattore. Questo genio della rivelazione e della vittoria è essenzialmente silenzioso ed eroico; esso possiede il segreto delle cose nella sua pura ragione, la consolazione degli afflitti nel cavo della sua mano; esso ci libera veramente dal giogo della fatalità che annienta ogni iniziativa dello spirito. — " Poichè tu puoi dissolvere anche il dolore comprendendolo, diventa ciò che puoi, esso dice, conosci te stesso e l'universo, pensa il tuo stesso dolore e tu solo sarai il tuo medesimo liberatore „. Ecco il fervido entusiasmo che prorompe dalla morale prometea, rivelatrice d'una nuova forma di redenzione dal dolore, d'una nuova forma di dignità e di responsabilità umana, che fuori di essa non sarebbe possibile. Che resta quindi da fare? Muovere arditamente incontro al male, sfidare il morso del cane alato del cielo, fidando unicamente nelle proprie forze, non desiderare l'aiuto dei simili, resistere colla dignità purificatrice del sacrifizio, conoscere e trionfare. Trionfare, perchè se la parola ingenua dell'esperienza è menzognera, se è insufficiente la parola della scienza, se il male e il dolore prorompono inesausti dallo stesso fiotto che dà l'impulso alla vita, ci resta ancora il comprendere noi, la natura e il nostro stesso dolore e questo comprendere restaura il senso morale. Questa concezione filosofica, superiore al secolare conflitto dell'ottimismo e del pessimismo, superiore al dissidio fra la morale kantiana del puro dovere e la spenceriana dell'istintiva virtù, superiore al neo-cristianismo del Tolstoi, all'individualismo aristocratico del Nietzsche, all'impersonalità materialistica del collettivismo, non è priva di elevate conseguenze, perchè, basandosi completamente sul potere della conoscenza attribuito all'uomo, perde per sempre il valore trascendente e trova per sempre il valore umano; insomma giustifica un'etica che ha il suo unico fondamento nell'essere e nel pensare.

E che rimane del sopranaturale? Che cosa è Dio? In sè non è che un principio destituito d'ogni intrinseco pregio. Ma il suo pregio estrinseco è sommo, perchè, infine, ogni uomo ha il Dio che si merita quando ancora sia costretto a raffigurarsi

Digitized by Google

la norma imperativa traverso i veli del terrore o della fiducia, del rispetto, della dignità, della bontà, della giustizia, dell'ordine e della perfezione suprema. Davanti a Prometeo non era che il male. Per noi, o che si ponga come la personificazione ipostatica dell'ultimo termine della serie interminabile delle cause o come l'asilo del senso della dipendenza e del mistero, resta, *teoreticamente* parlando, un'ipotesi inutile. Donde si capisce che basta sapere per eliminarlo e per raggiungere quella serenità che non può risultare da una vita di ignoranza d'ebrezza o di follìa. Prometeo è dunque il principio che lotta per il compimento della verità, della bellezza e della giustizia degli uomini, quando non si voglia, per ironia, concepirlo esso medesimo come quel Dio che egli può divenire. Così stando le cose, è possibile oramai mantenere la speranza nei pazienti progressi della coscienza morale, perchè nè il dolore nè il male ingigantiscono più, inesorabilmente, ai nostri occhi a misura che la natura continua a spingere l'umanità in mezzo ai sepolcri, se, teorizzando il sorriso di Apollo, il riso di Democrito, il pianto di Eraclito, la coscienza di Socrate, l'amore di Platone, la carità di Cristo, l'entusiasmo di Bruno, la necessità razionale di Spinoza, l'imperativo categorico di Kant, l'idea assoluta di Hegel e la solidarietà sociale degli umanisti, si guardi filosoficamente in faccia ad ogni cosa, coll'invitto coraggio prometeo.

Conclusione.

80. Ecco le principali distinzioni che dovrebbero tenersi innanzi gli occhi per conseguire la piena intelligenza della teoria qui esposta.

Pel riguardo dell'essere (l'essere in senso stretto e il divenire, la natura e lo spirito) la distinzione fra le variabili indipendenti, le variabili dipendenti e il tutto. Pel riguardo del conoscere, in primo luogo la distinzione capitale fra la conoscenza delle variabili indipendenti (esperienza), delle variabili dipendenti (scienza) e del tutto (filosofia); in secondo luogo, la distinzione veramente qualitativa tra l'esperienza (sia sensibile che intellettuale) e l'esperimento, quella puramente simbolica tra l'esperimento e il calcolo come strumenti deduttivi di prova e di ricerca, quella schiettamente logica tra l'origine deduttiva degli universali corrispondenti ai rapporti costanti così dell'essere come del conoscere e l'origine opinativa dei cosidetti concetti puri prodotti dalla sintesi *a priori*, quella infine tra la necessità e l'universalità della scienza e la necessità e l'universalità della filosofia perchè il pensiero teoretico supremo non dà nè ha questi risultati scientifici, ma li pensa.

Abbiamo visto che questa dottrina si manifesta anche come criterio necessario e ispirazione innovatrice della morale. A questo riguardo fu rielaborato il principio della libertà con alcuni argomenti desunti da una nuova interpretazione critica delle prove del determinismo e dell'indeterminismo. In particolare fu stabilito che in tre modi l'uomo pratico può prender norma per il suo operare dalla conoscenza: coll'esperienza, colla scienza e colla filosofia. Ma colla sola esperienza (sensibile e intellettuale) cade vittima di due illusioni cioè o dell'illusione estetica della libertà o dell'illusione pseudologica della necessità. Colla sola scienza invece s'appone al vero, ma il vero che gli può constare è troppo poco e troppo lungi dall'additargli,

Digitized by Google

in ogni caso, la miglior via da tenere nell'operare. Quindi non gli resta che da affidarsi alla filosofia, la quale però non potrebbe esaurire il suo cómpito quando non accogliesse coraggiosamente tutti i risultati dell'esperienza e della scienza nella sintesi armonica e nella dignità suprema della coscienza prometea. Perchè prometea? Perchè Prometeo, nella nostra idea, è lo spirito più rappresentativo della libertà, anzi della liberazione degli uomini che vogliono ben chiaramente ed esclusivamente riporre le basi della vita nella vita. Il mito lo raffigura come uno spirito gigantesco incatenato dalla brutalità e dall'ignoranza, per aver primamente illuminato gli uomini sul cammino della civiltà; ma più nobile, più puro, più forte del suo stesso oppressore per o splendore dell'innocenza, per la sicura coscienza delle sue opere, per la solidarietà con gli oppressi, per l'impavida resistenza ad ogni male, per l'inesauribile speranza nel trionfo definitivo della sua ragione.

Prolungando il sogno di Eschilo e di Shelley, Prometeo appare il simbolo dell'umanità che non sarà mai libera dal male, fuorchè per l'aiuto della ragione, cioè, infine, per sè medesima. E l'uomo libero cioè l'uomo saggio è a punto colui che, vivendo quanto è più possibile conforme a ragione e comprendendo che la sua elevazione sarebbe impossibile senza il concorso solidale ed armonico dei suoi simili, nulla vuole per sè che non lo voglia per tutti; e, in questa guisa, signore delle sue grandi illusioni e delle sue piccole verità, più forte del dolore e dell'ignoranza, mantiene la fede ne' pazienti progressi della coscienza filosofica. Coscienza eminente e lusinghiera, la sola che sappia elevarci dignitosamente al disopra degli interessi materiali, che conceda una parte così nobilitante alla necessità e alla libertà, che esalti come possesso supremo la conoscenza, che ci additi la via nell'operare. Donde apparisce che il dono maggiore della vita è quello di poter guardare, con occhio sereno, la natura e l'umanità seguire misteriosamente la loro via in mezzo al sangue e alle ruine.

INDICE

Introduzione . . . . . *Pag.* 1

Capitolo I. Del primo teoretico e delle diverse specie dell'essere e del conoscere . . . » 6

Capitolo II. Dell'irriducibilità delle specie del conoscere, del fondamento delle categorie e del divario formale tra la cognizione sperimentale e la cognizione analitica . . » 15

Capitolo III. Della necessità naturale e razionale dal punto di vista gnoseologico e di parecchie altre cose . . . . . » 30

Capitolo IV. Dell'infinita verità . . . . . » 42

Capitolo V. Della libertà del volere e della morale prometea . . . . . » 44

Conclusione . . . . . » 69

Digitized by Google